

Promotor Prof. dr. Steven Vanderputten
Vakgroep Geschiedenis

Decaan Prof. dr. Marc Boone
Rector Prof. dr. Anne De Paepe

Qualis debeat esse abbas?

De evolutie van abbatiale (zelf-)representaties
in Vlaanderen en Lotharingen (ca. 919-1125)

Helena Vanommeslaeghe

Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van Doctor in de Geschiedenis

2017

Voorwoord

Soms wordt al lachend gezegd dat onderzoekers die zich te lang focussen op één onderwerp, na verloop van tijd bepaalde aspecten van hun onderzoek gaan incorporeren. Hoewel ikzelf de voorbije jaren nooit een intrede in het klooster overwogen heb, moet ik toch toegeven dat een oplettende waarnemer bepaalde parallellen kan ontdekken tussen de middeleeuwse abten uit mijn onderzoek en mijn eigen leven van de laatste jaren.

Ongeveer zes jaar geleden, op mijn eerste vakgroepfeest werden na enkele maanden van “noviciaat” alle nieuwelingen van dat jaar met een vastgelegd ritueel officieel tot lid van de vakgroep verklaard. Veel verbeeldingskracht is er niet nodig om de parallellen te trekken tussen deze geloften die in versvorm voorgedragen werden en de middeleeuwse professie. Dat niemand de Gentse vakgroep geschiedenis ooit echt verlaat, mocht ik tot mijn geluk ondervinden toen ik na de afloop van mijn contract als doctoraatsbursaal de kans kreeg om een jaar als praktijkassistent aan de slag te gaan, wat een zeer leerrijke ervaring was en een welkome afwisseling bood tijdens het schrijfwerk.

De vele collega's die de gemeenschap van het Ufo vormden, zorgden er voor dat de dagelijkse beklimming van de Jozef Plateaustraat niet louter geassocieerd werd met werk, maar ook met sappige middaganekdotes, brainstormsessies over bureaus, voetbalwedenschappen en een occasionele knip-en knutselnamiddag waarbij ganzenveren werden gesneden om aldus een monastiek scriptorium te reconstrueren. De aanmoedigende woorden wanneer het schrijfwerk in de laatste jaren lastig was, deed het Ufo dan ook als een welkome plek aanvoelen. Verschillende collega's hielpen me op weg in mijn onderzoek door de verrijkende discussies die we hadden of door het uitwisselen van interessante referenties of inzichten. Tjamkes bereidwilligheid om eerste versies van artikels of lezingen na te kijken was een enorme hulp voor een onzekere startende onderzoeker. Hans maakte de handige kaart in bijlage. Zeker mijn bureaugenoten wil ik bedanken voor hun immer durende interesse in mijn onderzoek, hun aanmoedigingen, maar zeker ook voor de gezellige babbels tussen het werk door. Sara die supporterde, me hielp met praktische tips en me op de hoogte hield van de nieuwtjes in de wandelgangen wanneer ik thuis aan het werk was. Stefan die in een erg drukke januarimaand “heel graag tijd vrijmaakte” (dixit Stefan zelf) voor nalees- en corrigeerwerk wil ik extra bedanken voor zijn hulp en aanmoedigingen.

Ook de leden van mijn DBC, Brigitte en Jeroen verdienen mijn dankbaarheid. Jeroen bracht me als bachelor- en masterstudent de liefde voor het middeleeuwse onderzoek bij

en tipte me na mijn afstuderen eveneens over het doctoraatsproject waar Steven Vanderputten een kandidaat voor zocht. Zonder hem was ik dus waarschijnlijk zelfs nooit aan de start verschenen. Tijdens de jaren die daarop volgden kon ik bij hen beiden terecht met mijn vragen of twijfels en hun suggesties zijn van groot belang geweest voor de resultaten van mijn onderzoek, in die mate dat ik na de DBC-vergadering in mijn vierde jaar besloot dat een extra hoofdstuk (met bijhorend onderzoek) noodzakelijk zou zijn om tot een samenhangend resultaat te komen. Beiden toonden ook de bereidwilligheid en flexibiliteit om in spoedtempo in januari mijn gehele doctoraat door te lezen, zodat ik me kon voorbereiden op indienen.

Mijn grootste dank gaat echter uit naar mijn promotor Steven. Zijn inspirerende wetenschappelijke voorbeeld, zijn aansporende en bemoedigende woorden leken wel een incarnatie van de deugden van leiderschap (*verbo et exemplo*) die ook bij middeleeuwse abten naar voren geschoven werden. Ook wanneer ik me voor lange tijd thuis opsloot om te schrijven of vastzat met mijn onderzoek, liet hij me vriendelijk weten dat zijn deur voor me open stond en hielp me verder op weg. Ook in drukke tijden kon hij toch tijd vrijmaken om honderden pagina's tekst binnen heel korte tijd na te lezen en me van feedback te voorzien.

Ondanks de intensiteit van de laatste jaren, beperkte mijn leven zich (gelukkig) niet tot de muren van het Ufo. De repetities van Da Cantar dompelden me telkens weer in een tijdloze rust van polyfonie, die in mijn verbeelding ook ervaren werd door middeleeuwse monniken. De woensdagavonden in Koriolis, het organiseren van recepties voor de concerten in het MSK en een concertje met Whitacre *himself* op de avond nadat ik een eerste versie van mijn doctoraat naar de DBC had doorgestuurd, zorgden voor een muzikale uitlaatklep en de nodige praktische afleiding. Verschillende lieve vrienden vrolijkten mijn vrije tijd op met weekendjes op een ezelboerderij, gezellige etentjes of babbels bij een stukje taart. Tegelijk toonden ze ook begrip wanneer ik afwezig bleef op een feestje omdat dat doctoraat toch eens zou moeten afraken. Hun vele bemoedigende woorden en sms'en gaven me de energie om door te gaan. Ook mijn familie en schoonfamilie supporterde van op de zijlijn met enthousiaste aanmoedigingen, zeer lieve attenties en hartverwarmend begrip wanneer het schrijfproces vertraging opliep.

Uiteraard verdient het gezin waarin ik opgroeide een extra vermelding in dit dankwoord. In tegenstelling tot ouders van mijn middeleeuwse abten, hadden mijn ouders gelukkig geen uitgestippeld toekomstplan voor mij in hun hoofd, maar hebben ze me steeds gesteund om mijn eigen pad te volgen, zelfs als hierbij wat onconventionele keuzes werden gemaakt. Al mijn hele leven bieden ze me een warm nest, waarin ik graag thuis blijf komen. Ook Adinda en Willem hebben elk een serieuze steen bijdragen aan dit werk, door het vele nalezen of het Engels vertaalwerk dat uit China deze richting uit kwam. Meer nog dan deze praktische hulp echter, wil ik hen bedanken voor alle niet-doctoraatsgerelateerde momenten samen.

Mijn *peregrinatio* doorheen dit doctoraat is niet steeds gemakkelijk geweest, niet voor mij, evenmin voor iedereen rond mij en zonder hen was dit werk zeker halverwege ergens gestrand. Mijn grootste dankbaarheid gaat daarom uit naar Maarten, voor zijn steun, zijn geduld, voor het verdragen van mijn stilzwijgendheid wanneer ik in de knoop zat met het schrijfwerk, maar evengoed voor het enthousiaste meesupporteren wanneer het werk de juiste richting uitging. Hij accepteerde dat de zomervakantie omgevormd werd tot een weekje opsluiting in de Vogezen (dat deze bestemming werd gekozen, als favoriete plaats van eremitische terugtrekking van verschillende middeleeuwse abten, berust overigens louter op toeval), zodat ik kon werken. Maar van het grootste belang echter was dat hij zorgde dat er steeds voldoende mentale vrijheid en rust in mijn hoofd overbleef en dat hij me toekomstdromen bood die volledig los stonden van enige academische verwezenlijkingen. Eindelijk is het zo ver, de laatste woorden zijn geschreven, eindelijk tijd om de beloofde Zweedse prinsessentaart te bakken!

Lijst Gebruikte Afkortingen

AA SS	<i>Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur</i>
AA SS OSB	<i>Acta sanctorum Ordinis sancti Benedicti</i>
BM	<i>Bibliothèque Municipale</i>
MGH SS	<i>Monumenta Germaniae Historica: Scriptores</i>
MGH SS rer. Germ.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Germanicorum</i>
MGH SS rer. Mer.	<i>Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingicarum</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>

Lijst van Tabellen

Tabel 1: Overzicht van de voornaamste bronnen per abt	106
---	-----

Lijst van Afbeeldingen

Figuur 1:	Richard als lezende monnik	320
Figuur 2	De ziel van Lambertus van Sint-Bertijns wordt ten hemel gedragen.	473

Inhoudstafel

Lijst Gebruikte Afkortingen	ix
Lijst van Tabellen	xi
Lijst van Afbeeldingen	xiii
Inhoudstafel	xv
Inleiding	1
Hoofdstuk 1 Twee eeuwen monastieke hervorming: een complex gegeven	13
1.1 Historische evoluties en religieuze tendensen	14
1.1.1 De Karolingische erfenis.....	14
1.1.2 De eerste hervormingsgolf (tiende eeuw)	16
1.1.3 Nieuwe tendensen in de elfde eeuw	25
1.1.4 Kloostergemeenschappen tussen paus en keizer?	34
1.1.5 De derde hervormingsgolf (eind elfde – eerste kwart twaalfde eeuw)	36
1.2 Historiografisch kader	41
1.2.1 Het paradigma van afgescheiden hervormingsbewegingen: van Sackur tot Hallinger	41
1.2.2 Gorze-Kluny in vraag gesteld	44
1.2.3 Versnippering van het onderzoeksveld.....	46
1.2.4 Abten als onderzoeksthema.....	48
1.2.5 Charisma als verklaring voor succes	50
1.2.6 Quid hervorming?	53
Hoofdstuk 2 Golven van narrativiteit	57
2.1 Tiende-eeuwse narratieve herleving.....	60
2.1.1 Translaties en <i>miracula</i> als focus	60
2.1.2 De <i>gesta abbatum</i> van Folcuinus	62
2.1.3 Het belang van bisschoppelijke hagiografie in Opper-Lotharingen.....	66
2.1.4 Vernieuwing in de hagiografische productie – de opkomt van eigentijdse <i>vitae</i>	69
2.2 Elfde-eeuwse consolidatie	74
2.2.1 Aanhoudende bisschoppelijke invloed	74

2.2.2	Competitie als narratieve motor in Vlaamse abdijen	78
2.2.3	De kronieken van 1030	78
2.2.4	Diversifiëring van de historiografische benadering	80
2.3	Circa 1050: een scharniermoment	81
2.3.1	Sterkere aandacht voor eigentijds leiderschap	81
2.3.2	De representatie van leiderschap als instrumentalisatie voor eigentijdse noden	86
2.4	De invloed van de Investituurstrijd op de narratieve productie in Luik en Verdun.....	89
2.5	Continuïteit en divergering eind elfde – begin twaalfde eeuw	97
2.6	Conclusie	105

Hoofdstuk 3 Van ideale monnik tot religieus virtuoos: de ontwikkeling van de persoonlijke abbatiale identiteit.....111

3.1	Voorgeschiedenis: het premonastieke parcours	113
3.1.1	Een uitgebreide zoektocht naar monastieke vervolmaking.....	114
3.1.2	Reims als opleidingscentrum voor religieuze aristocratie	122
3.1.3	Van wereldlijk ridder tot vrome monnik	128
3.1.4	Intrede op jonge leeftijd.....	130
3.1.5	Een gevarieerd monastiek parcours als leergeld.....	134
3.1.6	Nieuwe inspiratiebronnen op het einde van de elfde eeuw	135
3.2	Monastieke spiritualiteit: de reguliere monnik als basis.....	139
3.2.1	Kaddroë: heilige of monnik?.....	141
3.2.2	Exemplarisme in Gorze.....	143
3.2.3	Een monnik in lekenkleed.....	148
3.2.4	Gehoorzaamheid en nederigheid als basis	151
3.2.5	Monastiek exemplarisme in de <i>Vita Theoderici</i>	153
3.2.6	De monastieke keuze van Richard van Saint-Vanne	156
3.3	Spirituele speerpunten: de ontwikkeling van een diepgaande persoonlijke spiritualiteit.....	160
3.3.1	Een heilig ideaal via ascese en <i>imitatio Christi</i>	161
3.3.2	<i>Peregrinatio ex patria</i> en <i>pergrinatio ad loca sancta</i>	176
3.3.3	Eremitisme en reclusie	201
3.4	Conclusie	216

Hoofdstuk 4 Monastiek leiderschap221

4.1	Bevordering tot abt en ontvangst door de monniken	223
4.1.1	Monastieke bewustwording in de tiende eeuw	225
4.1.2	Bisschoppelijke bemoeienis.....	228
4.1.3	Invloed van lekenvorsten	234
4.1.4	Aandacht voor de verkiezingsprocedure als legitimatie voor leiderschap	237
4.1.5	Een discours van simonie als verzetsmiddel in Sint-Truiden	240
4.1.6	Abt tegen wil en dank	247
4.2	Multi-abbatiaat	249
4.2.1	Multi-abbatiaat: <i>What's in a name</i>	250

4.2.2	Een schuchtere aanzet	252
4.2.3	Nederige uitvoerders van Gods wil	255
4.2.4	Uitstraling van abbatiaal charisma	258
4.3	De abt als huisvader: de constructie van de ideale abdij	263
4.3.1	Economisch beheer	264
4.3.2	Abt of architect: bouwen in monastieke context	284
4.3.3	Relieken en heiligencultus als basisvereisten voor het monastieke leven	302
4.4	De abt als vader van de gemeenschap: herder van de ideale kudde	332
4.4.1	Verdediger van het reguliere leven	334
4.4.2	Hard versus zacht leiderschap: gehoorzaamheid van de monniken	344
4.5	Conclusie	356
Hoofdstuk 5 Leiderschap buiten de kloostermuren		359
5.1	De abt in dienst van de wereld	360
5.1.1	Monniken op missie	363
5.1.2	Keizerlijke contacten in een monastiek discours	366
5.1.3	Richard van Saint-Vanne als vredesapostel	369
5.1.4	Wereldlijke dienstbaarheid als uitzondering	372
5.2	“Laat uw licht schijnen voor de mensen”: abten als predikers	374
5.2.1	Het voorbeeld van de abten van Cluny	376
5.2.2	Monastieke afzondering als tiende-eeuwse standaard	378
5.2.3	Virtuoze abten als predikers in de elfde eeuw	380
5.2.4	Uiteenlopende visies	390
5.2.5	Abten-bisschoppen	391
5.3	Abten en bisschoppen: een complexe relatie	394
5.3.1	Historische banden	395
5.3.2	Bisschoppelijke verantwoordelijkheid in de tiende eeuw	396
5.3.3	Een hiërarchische ordening van de samenleving	401
5.3.4	Bisschoppelijke verantwoordelijkheid in Mouzon	403
5.3.5	Een goede verstandhouding met het episcopaat	406
5.3.6	Streven naar pauselijke privileges	410
5.3.7	Anti-bisschoppelijk verzet in het <i>Cantatorium</i>	412
5.3.8	Gespannen relaties	416
5.3.9	Sigebert van Gembloux aan bisschoppelijke zijde	417
5.3.10	Abt en bisschop opnieuw verenigd in één figuur	419
5.4	Conclusie	424
Hoofdstuk 6 Naar het eeuwige leven? Sterven als symbolische performance van leiderschap		427
6.1	Heiligen als model	428
6.2	Heilige inspiratie in tiende-eeuws sterven	430
6.3	De rituele omgang met monastiek sterven	435
6.4	Abbatiaal sterven in elfde-eeuws Lotharingen en Vlaanderen	439
6.4.1	De aanloop naar het stervensproces: mobiliteit en stabiliteit in spanning	441

6.4.2	Het stervensproces en de gemeenschap.....	446
6.4.3	Devotionele performances.....	452
6.4.4	De begrafenis.....	455
6.5	Herleving van hemelse aspiraties in aanloop naar de twaalfde eeuw.....	464
6.6	Conclusie.....	474
Algemene conclusie.....		477
Bijlagen	487
Bibliografie	491
Bronnen	491
Literatuur	497

Inleiding

*...Vader Roderic bracht ter observantie de Regel van Benedictus aan, waar hij ook zelf tot het einde van zijn leven een toegewijde navolger en zeer vurige bewonderaar van bleef. Hij waakte echter ook zorgvuldig over het verwerven van zowel externe zaken als tastbare noodzakelijkheden...*¹

Met deze woorden zong Simon van Sint-Bertijns in het begin van de twaalfde eeuw de lof over abt Roderic (1021-1042), die als hervormer het reguliere leven in de gemeenschap herstelde en zo de abdij tot bloei bracht. Ook in het vervolg van zijn *gesta abbatum* wijdde Simon verder uit over de deugden en verwezenlijkingen van deze abt. Dergelijke beschrijving waarin het leiderschap van een abt, diens handelingen en identiteit becommentarieerd werden, is uiterst illustratief voor de aandacht die aan abten besteed werd in de monastieke narratieven van deze periode. In diverse gemeenschappen in Vlaanderen en Lotharingen werd immers vanaf circa 960 tot in de twaalfde eeuw met terugkerende regelmaat het leiderschap van eigentijdse of recent overleden abten in herinnering gebracht, waar er voorheen in de bronnen amper interesse was voor de figuur van de abt. Het beeld dat gedurende deze eeuwen gecreëerd werd, legt diverse aspecten van abbatiaal leiderschap bloot en is derhalve een uiterst interessant studieobject. Niet louter de inhoudelijke beschrijvingen van deze figuren zijn echter belangwekkend. In dit proefschrift wordt eveneens als uiterst relevant beschouwd dát er een plotse en massale aandacht ontstond voor de figuur van de abt in de bronnen. Deze toegenomen interesse kan immers beschouwd worden als een weerspiegeling van een reële bekommernis omtrent abbatiaal leiderschap in de gemeenschappen die deze teksten voortbrachten. Vanuit deze aanname kan het onderzoek naar de representatie

¹ ... *pater Rodericus regulamque sancti Benedicti observandam proposuit, cuius et ipse studiosus imitator et ferventissimus amator usque ad finem vitae permansit. In adquiendis vero rebus tam exterioribus quam necessariis corporalibus nichillominus sollicite invigilavit...* Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), *MGH, SS*, 13, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1881), p. 637.

van abbatiaal leiderschap evenzeer bijdragen tot een beter begrip van de monastieke ontwikkelingen.

De monastieke context waarin deze representaties van abbatiaal leiderschap ontstonden, wordt in de historiografie gekenschetst als “golven van hervorming”.² Traditioneel worden drie golven onderscheiden: een eerste golf in het tweede en derde decennium van de tiende eeuw, een tweede in de eerste helft van de elfde eeuw en een derde rond de eeuwwisseling tot circa 1125. Deze hervormingen waren geen centraal of institutioneel georganiseerde bewegingen, maar leunden daarentegen sterk op hervormingsabten die, in samenspraak met hun wereldlijke en kerkelijke netwerk, betrokken werden in de leiding van verschillende kloosters in Vlaanderen en Lotharingen.³ De precieze organisatie van het leven binnen het klooster was niet hun grootste bekommernis, op voorwaarde dat de Regel van Benedictus als leidraad werd genomen.⁴

Het vroegste hervormingsinitiatief in Vlaanderen en Lotharingen wordt toegeschreven aan de figuur van Gerard van Brogne (d. 959), die in 919 een abdij stichtte in Brogne. Deze abt werd in de jaren 930-940 door hertog Giselbert van Lotharingen en graaf Arnulf van Vlaanderen ingezet in verschillende abdijen op hun grondgebied, waar Gerard het abbatiaat voor enige tijd op zich nam. Eveneens van belang in de tiende eeuw was de abdij van Gorze (nabij Metz), die vanaf 934 een centrum werd van regulier benedictijns kloosterleven, met gezaghebbende abten als Einold (d. 967) en Johannes (d. 974).⁵ In de eerste helft van de elfde eeuw kwam een nieuwe groep hervormingsabten op het voorplan waarover verschillende narratieven geconstrueerd werden. Deze figuren hadden geen directe band met de veranderingen die in de tiende eeuw plaatsvonden, maar zetten wel dezelfde hervormingslogica verder. Invloedrijke abten waren onder meer Richard van Saint-Vanne (d. 1046) en Poppo van Stavelot (d. 1048). De invloed van beiden strekte zich uit over verschillende abdijen in Vlaanderen, Lotharingen en daarbuiten, waar ze zelf abt werden of waar een abt aangesteld werd die uit hun netwerk afkomstig was. Net zoals in de tiende eeuw bleven ook in deze hervormingsgolf de

² Zie onder meer Joachim Wollasch, "Monasticism: The first wave of reform", in: Timothy Reuter (ed.), *The new Cambridge medieval history*.: 3: c. 900 - c. 1024, Cambridge: Cambridge university press (1999), p. 163-185.

³ Deze abten lieten zich niet beperken door politieke of kerkelijke grenzen. Hun invloed kan eveneens in enkele gemeenschappen buiten Vlaanderen of Lotharingen teruggevonden worden. Dit onderzoek zal zich daarom baseren op de invloedssfeer van de hervormingsabten en de beschikbare narratieve bronnen, eerder dan op een strikte geografische afbakening. Voor een overzicht van de voornaamste abdijen, zie de kaart in bijlage.

⁴ Isabelle Rosé, "Les réformes monastiques", in: Paul Bertrand, Bruno Dumézil, Xavier Hélary (eds.), *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe et XIe siècles, 888-vers 1110: Manuel et dissertations corrigées*, Parijs: Ellipses (2008), p. 138-140; Steven Vanderputten, *Monastic reform as process: realities and representations in medieval Flanders, 900-1100*, Ithaca: Cornell University Press (2013), p. 5.

⁵ Meer uitgebreide toelichting over deze hervormingsgolf, haar voornaamste spelers en de bijhorende referenties, kan gevonden worden in hoofdstuk 1. 1.

verschillende gemeenschappen onafhankelijk van elkaar en was er dus geen sprake van formele ordevorming.⁶ Een derde hervormingsgolf ten slotte wordt traditioneel gesitueerd rond de eeuwwisseling, met Vlaanderen en het bisdom Luik als voornaamste centra. In de laatste decennia van de elfde eeuw werden verschillende nieuwe gemeenschappen opgericht, met Anchin, Affligem, Oudenburg en Doornik als belangrijkste voorbeelden in de Zuidelijke Nederlanden. Vanaf circa 1100 volgde ook een nieuwe fase van hervormingen in reeds bestaande huizen, waarbij voor het eerst een directe invloed van de cluniacenzergewoontes kan worden aangetoond.⁷ De sleutelfiguur in de verspreiding van de gewoontes van Cluny was Lambertus, de abt van de Sint-Bertijnsabdij in Saint-Omer (d. 1125). Hoewel zijn inspiratie door de gebruiken van Cluny nieuw was, leunde zijn benadering van abbatiaal leiderschap wel sterk aan bij die van zijn voorgangers in Vlaanderen en Lotharingen.⁸ Omdat Lambertus zich op de wip bevond tussen een oudere hervormingstraditie en nieuwe, meer geïstitutionaliseerde beweging in het benedictinisme, vormt hij het ideale symbolische eindpunt voor deze studie.⁹

Deze hervormingen zijn in de wetenschappelijke literatuur bestudeerd op basis van de hoger beschreven narratieven waarin een centrale rol werd voorbehouden voor de hervormingsabten. Het precieze verband tussen de hervormingen en het geconstrueerd narratief omtrent abbatiaal leiderschap werd echter amper onderzocht. Grosso modo leidde dit tot twee mogelijke benaderingen in de traditionele historiografie. Ofwel werd een hagiografisch geïnspireerd verhaal verteld waarbij de figuur van de abt een centrale rol kreeg als charismatisch hervormer die het monastieke leven tot bloei bracht. Een tweede interpretatie trachtte de religieuze laag die in de meeste portretten aanwezig was, te vermijden in een positivistisch geïnspireerde zoektocht naar de echte “feiten”, zoals de waarneembare implicaties van de hervormingen op gebied van donaties of domeinbeheer. Geen van deze invalshoeken echter biedt een adequaat inzicht in de

⁶ Ook hier verwijs ik naar hoofdstuk 1.1 voor een omvangrijker achtergrond en de nodige referenties.

⁷ Steven Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline in the early twelfth-century Low Countries", in: *Revue Mabillon*, 23, 84, (2012), p. 42-43.

⁸ Steven Vanderputten, "How reform began: 'Traditional' leadership and the inception of monastic reform in late-eleventh-century Flanders", in: *Studia Monastica*, 53, 2, (2011), p. 261-281; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 13.

⁹ Vanaf 1125 volgde een nieuwe impuls van cluniacenerinspiratie in het benedictijnse kloosterwezen in Vlaanderen met Alvisus van Anchin als centrale figuur. Dit was echter een volledig nieuw model waarin ook inspiratie uit de cisterciënzerideologie kan teruggevonden worden. Daarom zal dit geen deel meer uitmaken van deze studie. Zie voor de hervormingen van Alvisus Steven Vanderputten, "A time of great confusion. Second generation cluniac reformers and resistance to monastic centralisation in the county of Flanders (c. 1125-1145)", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 102, (2007), p. 47-75.

hervormingen of hervormingsabten.¹⁰ Hoewel de hedendaagse literatuur veel genuanceerder te werk gaat, blijven er echter interpretatieproblemen met betrekking tot de monastieke ontwikkelingen in de geschetste periode. Impliciet wordt “hervorming” in de meeste studies immers beschouwd als een momentum waarbij de tussenkomst van een charismatische leidersfiguur een einde maakte aan een crisissituatie, waarna opnieuw degradatie dreigde.¹¹ De precieze wisselwerking tussen de hervorming en de (laattijdige) creatie van een discours omtrent het leiderschap van deze hervormingsfiguren, werd echter weinig bestudeerd,¹² terwijl net het opduiken van de centrale rol van abten in de bronnen een van de meest opvallende zekerheden omtrent deze periode is, die de sleutel kan vormen tot nieuwe inzichten in de monastieke ontwikkelingen op lange termijn.

Representatie als uitgangspunt

In dit proefschrift wordt als alternatieve benadering van deze hervormingsperiode de representatie van abbatiaal leiderschap als uitgangspunt genomen.¹³ Hierbij wil ik onderzoeken hoe en waarom dit portret geconstrueerd werd en hoe het zich ontwikkelde doorheen de eeuwen. Met deze vraag wil ik een beter begrip nastreven van deze abten, maar ook van de monastieke instellingen die de bronnen produceerden en van de algemene context waarin zij fungeerden. Er werd specifiek geopteerd voor een lange-termijnonderzoek (tiende tot twaalfde eeuw) in een ruim geografisch kader (de hervormingen in de Vlaams-Lotharingische ruimte) en niet voor een studie van één figuur of abdij. Dit creëert immers de mogelijkheid om de representatie van verschillende individuen als detailstudie te behandelen en de lokale context in overweging te nemen,

¹⁰ Voor een overzicht van de historiografie met betrekking tot hervormingen, verwijs ik naar hoofdstuk 1.2.

¹¹ Deze kritiek op het hervormingsparadigma werd duidelijk aangekaart in Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 8-9 en wordt ook in hoofdstuk 1.2 verder uitgewerkt.

¹² Onder meer de studies van Rosé en Vanderputten hadden hier wel aandacht voor. Zie bijvoorbeeld Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale: itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*, Turnhout: Brepols (2008); Steven Vanderputten, *Imagining religious leadership in the middle ages. Richard of Saint-Vanne and the politics of reform*, Ithaca, Londen: Cornell University Press (2015). In de meerderheid van de historiografie is hier echter weinig reflectie over geweest. De historiografische stand van zaken wordt diepgaander uitgewerkt in hoofdstuk 1.2.

¹³ Er bestaat uitgebreide theoretische literatuur omtrent historische representatie. Zie onder meer Hayden White, *The content of the form. Narrative discourse and historical representation* Baltimore, Londen: The John Hopkins University Press, 1987; Frank Ankersmit, *De navel van de geschiedenis: over interpretatie, representatie en historische realiteit*, Groningen: Historische uitgeverij, 1990; Carlo Ginzburg, “Représentation: le mot, l'idée, la chose”, *Annales ESC*, 46 (1991), p. 1219-1234 zoals vermeld bij Jeroen Deploige, *Hagiografische strategieën en tactieken tegen de achtergrond van kerkelijke en maatschappelijke vernieuwingstendenzen: de Zuidelijke Nederlanden, ca. 920- ca. 1320* (onuitgegeven doctoraatsverhandeling: Universiteit Gent, 2002), p. 11.

maar tegelijk ook uit te zoomen naar een groter, overkoepelend beeld met ruimte voor tendensen op lange termijn.

Met deze interesse voor de representatie van leiderschap ligt de focus van het onderzoek dus niet op het reconstrueren van (feitelijke) gebeurtenissen. Het is immers interessanter om in historisch onderzoek ook aandacht te besteden aan het proces van neerschrijven en aan de keuzes en beslissingen die de representatie in de bronnen bepaalden. De pogingen om in een narratief tegemoet te komen aan bepaalde verwachtingspatronen, om betekenis te verlenen aan gebeurtenissen en om de omringende realiteit te beïnvloeden, leidden tot een complex en meerlagig discours.¹⁴ Representatie wordt aldus niet beschouwd als een vertroebelde kijk op historische gebeurtenissen, maar als een betekenisvolle handeling als resultaat van een bewuste intentie.¹⁵

De creatie van het discours rond abbatiaal leiderschap werd beïnvloed door verschillende temporele en narratieve lagen die met elkaar verstrengeld waren. De basisinspiratie in de weergave van deze abten, werd gevormd door het voorbeeld van populaire heiligen zoals Martinus van Tours, door gekende hagiografische *topoi* of door ankerpunten uit de geschiedenis van de eigen abdij.¹⁶ Een tweede laag die de representatie vorm gaf, waren de handelingen en houding van de abten zelf. Geïnspireerd door modellen uit het verleden, maar ook door eigentijdse voorbeelden, gaven deze abten betekenis aan hun persoonlijke leiderschap en identiteit. Door hun gedragingen vestigden ze echter eveneens de aandacht op het belang van abbatiaal leiderschap. Slechts in enkele uitzonderlijke voorbeelden echter waarbij abten zelf bronnen creëerden, krijgen we een vrij directe kijk op de zelfrepresentatie van deze figuren. In de meeste gevallen echter is het overgeleverde beeld vermengd met een derde laag van beïnvloeding, gevormd door

¹⁴ De basisreferentie in het onderzoek naar discours, is het werk van Foucault. Dit heeft er toe bijgedragen discours niet louter te interpreteren als een geheel aan teksten en praktijken met gedeelde ideologie en gemeenschappelijk doel, maar discours net als de vormende factor hiervan te beschouwen. Foucaults meest uitgewerkte uiteenzetting hieromtrent is te vinden in Foucault, *L'archéologie du savoir*, Parijs: Gallimard (1969), p. 55-84. Foucault benadrukte in zijn werk eveneens dat discours niet enkel een uitdrukking is van sociale praktijk, maar ook een specifiek doel heeft, namelijk het uitoefenen van macht. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard (1971); Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Parijs: Gallimard (1976-1984), vol 1, p. 121-128, 134-135; Deploige, *Hagiografische strategieën*, p. 113-118; Ruth Wodak, "Discours analysis (Foucault)", in: David Herman (ed.), *Routledge encyclopedia of narrative theory*, Londen: Routledge (2005), p. 112-113; Siegfried Jäger, Florentine Maier, "Theoretical and Methodological aspects of Foucauldian critical discourse analysis and dispositive analysis", in: Ruth Wodak, Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse analysis*, Londen: Sage (2009), p. 35. Meer achtergrond over de link tussen discours en realiteit, discours en macht kan in hetzelfde artikel gevonden worden.

¹⁵ Nancy Partner, "Making up lost time: writing on the writing of history", in: *Speculum*, 61, 1, (1986), p. 90-93, 117; Anneke Mulder-Bakker, "The invention of saintliness. Text and contexts", in: Anneke Mulder-Bakker (ed.), *The invention of saintliness*, Londen en New York: Routledge (2002), p. 14.

¹⁶ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard (1975), p. 274-288.

de context rondom het schrijfproces. Biografen en hagiografen creëerden immers een eigen interpretatie van deze abten, waarbij hun leiderschap geïnstrumentaliseerd werd in functie van eigentijdse realiteiten en verwachtingen omtrent abbatiaal leiderschap. Hiermee wilden ze een leidraad bieden voor nieuwe eigentijdse leiders maar ook voor zichzelf een begrijpelijk beeld schetsen van het handelen van deze figuren. Op deze manier werd de weergave van abten in een bepaald narratief “plot” ingepast, waarmee hun leiderschap geïnterpreteerd werd en van betekenis voorzien.¹⁷ Een narratief kader werd aldus gecreëerd om ontwikkelingen hun plaats in het geheel van de geschiedenis te geven, maar evengoed om individuele ervaringen begrijpbaar te maken door ze in het bredere kader te plaatsen. In deze visie is een narratief discours dus niet enkel een reflectie van de feitelijke wereld, maar een eigen actor, die percepties en bedenkingen omvormt en daarmee iets nieuws creëert.

De verschillende beïnvloedingsniveaus zijn binnen het geconstrueerde verhaal uiteraard niet los van elkaar te beschouwen, maar waren volledig vervlochten. Deze versmelting leverde echter niet steeds een coherent beeld op. Wanneer de idealen uit verschillende lagen moeilijk met elkaar in overeenstemming te brengen waren, konden conflicterende visies binnen één tekst bestaan. Dit was onder meer het geval wanneer aristocratische handelingen van een abt buiten de kloostermuren tegenover heilige contemplatie in afgeslotenheid werden geplaatst. De manier waarop deze spanningsvelden - voornamelijk gefocust op de relaties met de buitenwereld - werden omkaderd in de bronnen en ingepast binnen het gecreëerde verhaal, levert echter ook een interessante inkijk in de verwachtingen en noden van monastieke schrijvers in deze hervormingsperiode.

De keuze voor een onderzoeksvraag naar de representatie van abbatiaal leiderschap gedurende twee eeuwen, laat aldus toe om een evolutie in de benadering van leiderschap bloot te leggen. Door de sterke impact van de monastieke context op het schrijfproces, kan dit onderzoek echter ook een inzicht bieden in de veranderende gevoeligheden

¹⁷ Het idee dat individuen een narratief formaat hanteerden om betekenis te verlenen aan gebeurtenissen is onder meer terug te voeren tot het werk van Ricoeur, *Temps et récit*, waarin hij stelde dat het neerschrijven van geschiedenis op zichzelf al bepalend is voor historisch begrip. Net zoals bij fictieverhalen werd een narratief kader gecreëerd, waarmee ontwikkelingen hun plaats in de geschiedenis kregen en individuele ervaringen begrijpbaar werden gemaakt. Ook Hayden White stelde dat de betekenis van gebeurtenissen ligt in hun inbedding in binnen verhaalstructuren. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3 vols, Paris: Seuil (1983), vol 1; Hayden White, *The content of the form. Narrative discourse and historical representation*, Baltimore, Londen: The John Hopkins University Press (1987), p. 49-53, 171, 178-179; Hayden White, "Storytelling. Historical and Ideological (1996)", in: Robert Doran (ed.), *The fiction of narrative. Essays on history, literature and theory*, Baltimore: The John Hopkins University Press (2010), p. 280-283; Herman Paul, *Hayden White*, Cambridge: Polity Press (2011). Zie ook: David Carr, *Time, narrative and history*, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press (1986), p. 73-99; Robert Doran, "Humanism, formalism and the discourse of history", in: Robert Doran, Hayden White (eds.), *The fiction of narrative. Essays on history, literature and theory. 1957-2007*, Baltimore: The John Hopkins University Press (2010), p. xvi- xvii.

binnen het kloosterwezen en zo op vernieuwende wijze bijdragen aan een beter begrip van de monastieke ontwikkelingen in deze eeuwen van hervorming.

Opzet en structuur van het onderzoek

Gezien de centraliteit van narratieve productie in de probleemstelling, is dit onderzoek vertrokken vanuit een grondige studie van de verschillende *vitae*, kronieken, *gesta*, en andere narratieve bronnen met betrekking tot deze hervormingsperiode. Deze werden gelezen en herlezen, op zoek naar gevoeligheden, specifieke aandachtspunten in verband met het leiderschap van de abt en mogelijke verschillen of overeenkomsten daarin. Om niet reductionistisch te werk te gaan werd dus niet vertrokken vanuit de toepassing van een vastgelegde moderne definitie van leiderschap, maar vanuit de weergave in de middeleeuwse bronnen. Hoewel meermaals verwezen wordt naar het gehanteerde discours in de bronnen, wordt evenmin een discoursanalyse in de traditie van Foucault of in taalkundige zin ondernomen.¹⁸ Daarentegen werd gestart vanuit een *close reading* van de bronnen, die zeer diverse aspecten van abbatiaal leiderschap naar voren bracht. Sommige elementen zoals het belang van donaties, hadden al uitgebreide aandacht gekregen in de historiografie, zij het niet vanuit het vertrekpunt van *representatie* van leiderschap. Andere elementen, zoals de weergave van de omgang met de monniken, hadden tot nu toe heel wat minder belangstelling gewekt. Het samenbrengen van al deze dimensies van leiderschap en de evolutie van de representatie op lange termijn, werden bovendien niet eerder in één studie verzameld.

Dit alles resulteert in een onderzoek waarin de verschillende aspecten van de abbatiale identiteit aan bod komen. Hierin zal duidelijk worden dat er van de tiende tot twaalfde eeuw een evolutie plaatsvond in de abbatiale representatie, met een stijgende bewustwording voor de identiteit van de abt, zowel wat betreft persoonlijkheid, relatie tot de monniken als relatie tot de buitenwereld. Dit beeld werd door de abt zelf geconstrueerd, maar evenzeer door latere monastieke interpretaties omtrent abbatiaal leiderschap. Waar in de tiende eeuw de figuur van de abt en zijn gedragingen niet cruciaal bleken in de neerslag van het monastieke gedachtegoed, was dit op het einde van de elfde eeuw enorm geëvolueerd. Niet alleen bestond een duidelijk omschreven visie op abbatiaal leiderschap, dit werd ook ingezet om eigentijdse processen vergaand te beïnvloeden.

¹⁸ Een goede introductie in de kritische discoursanalyse gebaseerd op de theorie van Foucault kan gevonden worden bij Jäger, Maier, "Theoretical and Methodological aspects", p. 34-61. Voor meer achtergrond in verband met discoursanalyse als linguïstisch concept: Barbara Johnstone, "Discourse analysis (Linguistics)", in: David Herman (ed.), *Routledge encyclopedia of narrative theory*, Londen: Routledge (2005), p. 114-118.

Het eerste hoofdstuk, opgedeeld in twee luiken, is eerder contextueel opgevat en dient vooral als kapstok voor de rest van dit onderzoek. Het eerste deel doet de monastieke en religieuze evoluties van de tiende tot vroeg twaalfde eeuw uit de doeken, die in de literatuur beschouwd worden als eeuwen van monastieke hervorming. De nadruk ligt hierbij op de verschillende hervormingsgolven in Vlaanderen en Lotharingen. Beknopt zullen hier de belangrijkste abten die het onderwerp van dit onderzoek zijn, voorgesteld worden. Omdat deze monastieke hervormingen echter niet op zichzelf staan, wordt eveneens stilgestaan bij de Karolingische erfenis waar het tiende-eeuws kloosterwezen schatplichtig aan was. Ook invloedrijke evoluties zoals de stichting en bloei van de abdij van Cluny, de religieuze ontwikkelingen rond de millenniumwissel en de Investituurstrijd, die alle van invloed waren op de figuren uit dit onderzoek, worden kort belicht.

Het tweede luik van dit eerste hoofdstuk biedt vervolgens een overzicht van de historiografie met betrekking tot monastieke hervormingen en abbatiaal leiderschap. Zoals duidelijk zal worden, is het onderzoek immers voor lange tijd bepaald door het idee van opeenvolgende hervormingsbewegingen, die vanuit een centrum relatief uniforme hervormingen oplegden aan omringende abdijen. Gorze en Cluny werden hier als belangrijkste en tegengestelde bewegingen beschouwd, maar ook de Lotharingische hervorming rond Richard van Saint-Vanne werd geruime tijd vanuit dit paradigma beschouwd.¹⁹ Vanaf de jaren 1970 is er steeds meer kritiek gekomen op dit beeld dat uniformiteit predikte en is meer aandacht gegenereerd voor lokale verschillen en specifieke implicaties van hervormingen, zonder echter dat men hierbij rekening hield met mogelijke representatiestrategieën in de bronnen. De laatste decennia werden invloedrijke hervormingsfiguren het onderwerp van monografieën, hierbij vaak beïnvloed door de sociologie van Weber. Vooral het ideaaltype van charismatisch leiderschap werd gehanteerd als verklaringsmodel voor het succes van deze figuren. Recent werd eveneens het idee van “hervorming” zelf in vraag gesteld, als zijnde een hedendaags concept dat niet gebaseerd is op de middeleeuwse realiteit.²⁰ Vooral de benadering van Vanderputten is hierbij interessant, waarin voorgesteld wordt om hervorming niet als een kortstondige “exogene schok” te beschouwen, maar als een cumulatief proces over langere tijd.²¹ Ondanks de verschillende relevante en

¹⁹ Het werk van Hallinger is hiervan het duidelijkste en invloedrijkste voorbeeld. Kassius Hallinger, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, 2 vols, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt (1971).

²⁰ Zie onder meer Gert Melville, "Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in mittelalterlichen Klöstern und Orden", in: Gert Melville, Anne Müller (eds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlijn (2007), p. 139-160; Julia Barrow, "Ideas and applications of reform", in: Thomas Noble, Julia Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity 3. Early Medieval Christianities, c. 600 - c. 1100*, Cambridge: Cambridge University Press (2008), p. 345-362.

²¹ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 8-9.

vernieuwende aspecten in de historiografie, ontbreekt grotendeels een alternatief voor de problemen waar het merendeel van de literatuur mee te maken krijgt. Met een benadering die aandacht heeft voor het idee van representatie van leiderschap op lange termijn, gecombineerd met een detailperspectief op basis van de lokale context, wil dit proefschrift hieraan tegemoetkomen.

Het tweede hoofdstuk gaat vervolgens dieper in op de bronnen waarop dit onderzoek is gebaseerd. Dit hoofdstuk wil echter meer bieden dan louter een bronnenoverzicht. Hierin wordt uitgebreid gedemonstreerd dat bij de creatie van de bronnen binnen deze monastieke context, bepaalde patronen of pieken in bronnenproductie kunnen teruggevonden worden. Zoals duidelijk zal worden, lopen deze sequenties niet parallel met de golven van de hervormingsbewegingen zelf. Waar traditioneel en onder impuls van hervormingsabten voornamelijk aandacht was voor heiligen of figuren die met de vroege geschiedenis van de abdij verbonden waren, doken niet lang na het overlijden van de eerste generatie hervormingsabten, voor het eerst ook teksten op die focusten op (quasi-)eigentijdse leiders. Deze belangstelling ging na verloop van tijd weer liggen en onder de volgende generatie hervormers werd opnieuw voornamelijk hagiografie vervaardigd, evenwel met daarin kenmerken van eigentijds abbatiaal leiderschap vermengd. Na 1050, wanneer het merendeel van de hervormingsgezinde figuren van de eerste helft van de elfde eeuw gestorven was, volgde een hevige opflakking van bronnencreatie die gewijd was aan deze abten, met de *Vita Popponis* als eerste voorbeeld. In de late elfde en vroege twaalfde eeuw worden de patronen in bronnenproductie minder afgelijnd dan voorheen. De interesse voor de persoonlijke eigenschappen van overleden maar ook eigentijdse leiders was evenwel opvallend aanwezig. Steeds vaker echter dan voorheen, werden hen ook heilige, eerder dan menselijke eigenschappen toegedicht. Door deze bronnenproductie op lange termijn te benaderen, blijkt aldus de invloed van deze hervormers op de tekstredactie tijdens, maar ook na hun abbatiaat. Hierdoor waren zij bepalend voor de ontwikkeling van de monastieke identiteit en dito zelfbewustzijn, wat ook na het wegvallen van deze figuren zijn sporen naliet. Echt opvallend is echter vooral de toenemende concentratie op de abbatiale representatie in het bronnencorpus. Waar de figuur van de abt in de eerste helft van de tiende eeuw amper de aandacht kreeg in de bronnen, werd deze onder invloed van de verschillende hervormingsgolven, steeds meer een onderwerp van belang.

Na deze vaststelling van een toenemende aandacht voor abbatiaal leiderschap, zal in de overige hoofdstukken onderzocht worden op welke manieren de identiteit van de abt gerepresenteerd werd, welke aspecten hierin van belang werden geacht en hoe dit evolueerde. De opdeling in hoofdstukken geschiedt volgens de persoonlijk-individuele identiteit (namelijk persoonlijke en spirituele ontwikkeling van de abt) dan wel relationele identiteit van de abt (namelijk de relatie tot de monniken en tot de

buitenwereld). Uiteraard kunnen deze aspecten in wezen niet los van elkaar beschouwd worden en wordt er in deze studie over de hoofdstukken heen een coherent verhaal verteld. De opsplitsing is dan ook vooral een middel om de massa aan informatie uit de bronnen op een werkbare en overzichtelijke manier te kunnen presenteren.

De ontwikkeling van de persoonlijke identiteit en spiritualiteit vormt de basis van het derde hoofdstuk. Dit hoofdstuk is op zijn beurt in drie luiken onderverdeeld. Een eerste schetst de familiale voorgeschiedenis, achtergrond en opleiding van de abten. Ondanks de praktijk van oblaten, was een groot deel van deze abten immers pas als volwassene ingetreden. Een aristocratische opleiding als militair zoals Poppo van Stavelot, of een voorgeschiedenis aan de kathedraalschool van Reims zoals Richard van Saint-Vanne, had ook een invloed op de latere monastieke carrière. In een tweede paragraaf wordt ingezoomd op de manier waarop deze figuren werden gerepresenteerd aan de hand van monastieke deugden. Eerst als monnik, maar later ook als abt dienden zij immers een voorbeeld te zijn voor elk lid van de benedictijnse kloosterwereld. De manier waarop zij deze deugden incarneerden was echter zeker niet bij elke abt gelijk. Het laatste onderdeel ten slotte, belicht de buiten-monastieke spiritualiteit die deze figuren tot religieuze virtuozen deed uitgroeien. Zoals duidelijk zal worden, ontwikkelde deze persoonlijke spiritualiteit zich echter vaak los van de traditionele monastieke waarden van gemeenschapsleven en seclusie, afwijkingen die in de bronnen steeds met een omkaderend discours verantwoordbaar werden.

Hoofdstukken vier en vijf zullen vervolgens de relationele identiteit behandelen. Enkel in relatie tot anderen immers konden de individuele kwaliteiten en bekwaamheden van deze abten zich ontploegen. In het vierde hoofdstuk wordt vooral op de weergave van de abt als monastiek leider gefocust. Dit hoofdstuk heeft echter niet de bedoeling een reconstructie te maken van institutionele verwezenlijkingen of concrete hervormingsmaatregelen tegenover de monnikengemeenschap. Wel wil het een beeld schetsen van de evoluties in verwachtingen omtrent goed monastiek leiderschap en van de manier waarop abten dit zelf probeerden te beïnvloeden. Deze functie van de abt omvatte een dubbele verantwoordelijkheid: intern moest de abt toezien op de naleving van het reguliere leven door de monniken, meer extern was hij de verantwoordelijke voor het ondersteunende luik dat als doel had de monnikengemeenschap optimaal toe te laten haar contemplatieve functie te vervullen. Ook de aanstelling tot abt en de omgang met de praktijk van het multi-abbatiaat zullen in dit hoofdstuk aan bod komen. Bij een groot deel van deze verantwoordelijkheden, speelde echter een intense betrokkenheid van de lekenwereld, wat de nodige spanningsvelden met zich meebracht. Waar deze verstrengeling in de tiende eeuw amper de aandacht kreeg in de bronnen, werden de verhoudingen tot de leken ten tijde van de Investituurstrijd echter met argusogen gevolgd. Aan de hand van deze componenten van monastiek leiderschap, zal in dit hoofdstuk duidelijk worden dat het ideaalbeeld van de abt steeds nauwkeuriger

afgebakend en beoordeeld werd op basis van (gepercipieerd) gedrag van voorgaande generaties abten en eigentijdse processen. Abten gingen ook zelf elementen hieruit instrumentaliseren ter ondersteuning van hun eigen leiderschap, waar sommigen beter in slaagden dan anderen.

Waar de relatie tot de buitenwereld al in het vierde hoofdstuk verweven zat, wordt deze specifiek uitgediept in het vijfde hoofdstuk. Ondanks het monastieke ideaal van afgeslotenheid, waren deze abten immers zeer actief buiten de kloostermuren en niet altijd voor kloosterspecifieke activiteiten. Vele abten waren bijvoorbeeld nauw verbonden met de lekenaristocratie, die hen soms inzette voor diplomatieke doelen. Dergelijke acties werden echter in de bronnen steeds omkaderd met een sterk religieus discours. Een minderheid van de abten koos er zelf ook nadrukkelijk voor om de wereld in te trekken om daar als prediker op te treden, een taak die traditioneel bij het bisschoppelijk ambt hoorde maar die vanaf de elfde eeuw steeds vaker ook door monastieke figuren opgenomen werd. In dit hoofdstuk zal echter geargumenteed worden, dat het enkel voor abten die een vergaande vorm van persoonlijke spirituele perfectionering hadden bereikt, geoorloofd werden geacht om hun zegeningen ook onder de leken te verspreiden. In het laatste deel van dit hoofdstuk ten slotte komt de verhouding tussen abbatiale en bisschoppelijke verantwoordelijkheden uitgebreider aan bod. De betrokkenheid tussen beide was immers erg groot. Niet enkel speelde de bisschop een belangrijke rol voor het functioneren van de kloosters in zijn dioceses, vanaf de elfde eeuw gingen sommige abten zich ook nadrukkelijker profileren op bisschoppelijke domeinen. Waar deze relatie in de eerste helft van de elfde eeuw voornamelijk als vriendschappelijk werd omschreven, bracht de context van de Investituurstrijd echter soms aanvaringen met zich mee. Zoals in dit hoofdstuk zal aangetoond worden, speelde de veranderde benadering van abbatiaal leiderschap en bij uitbreiding van de monastieke identiteit een duidelijke rol in deze verhouding tot de bisschop.

Het zesde hoofdstuk ten slotte vormt het sluitstuk, niet enkel van dit proefschrift, maar eveneens van het leven van de abten. Hierin zal immers de omgang met het stervensproces en de dood van deze figuren aan bod komen, een cruciale fase die ook in de bronnen uitgebreide aandacht kreeg. Zoals zal aangetoond worden, werd deze transitiefase vormgegeven door de verschillende aspecten van abbatiaal leiderschap die in de voorgaande hoofdstukken aan bod kwamen en probeerde de abt op deze momenten een laatste maal zijn visie uit te dragen. De keuzes die hierbij gemaakt werden, waren daarom vaak ook typerend voor de identiteit van de abt tijdens zijn leven. Op deze manier kan het onderzoek naar het levenseinde van de abt evenzeer beschouwd worden als een onderzoek naar de cruciale elementen van zijn leiderschap.

Hoofdstuk 1 Twee eeuwen monastieke hervorming: een complex gegeven

De tiende tot twaalfde eeuw was een periode met veranderingen op velerlei vlak. Vooral voor het benedictijnse kloosterwezen waren dit cruciale eeuwen, gekenmerkt door een opeenvolging van hervormingsgolven.¹ Verschillende abdijen in Vlaanderen en Lotharingen ontplooiden zich in deze periode tot machtige en invloedrijke instellingen, onder invloed van charismatische hervormingsabten die er in slaagden om op succesvolle wijze in te spelen op de uitdagingen van hun tijd.² De monastieke hervormingen volgden geen vastgelegd programma, maar geschieden vooral op informele wijze met behulp van persoonlijke netwerken en relaties. In de gemeenschappen legden deze abten geen gedetailleerde leefregel op, maar werd de Regel van Benedictus als leidraad gehanteerd, met ruimte voor lokale aanpassingen.³ De voornaamste evoluties van deze hervormingen en van de bredere historische context, zullen kort in dit hoofdstuk geschetst worden. Hiermee vervult het de rol van kapstok voor de rest van dit proefschrift waar de ontwikkeling van de beeldvorming rond abbatiaal leiderschap in deze twee eeuwen centraal staat.

De periode van hervormingen is echter niet enkel historisch, maar ook historiografisch een complex gegeven. In het tweede deel van dit hoofdstuk worden daarom de belangrijkste onderzoekstradities toegelicht om zo ook dit proefschrift beter te kunnen kaderen. Zo zal duidelijk worden dat onze beeldvorming met betrekking tot deze monastieke ontwikkelingen, sterk beïnvloed is door onderzoeksparadigma's die vertrokken vanuit vaststaande hervormingsbewegingen, met Gorze en Cluny als invloedrijkste centra. Het bestaan van dergelijke uniforme bewegingen is terecht in vraag gesteld door een scala aan gespecialiseerde thematische studies. Deze hebben echter voor een versnippering van het onderzoeksveld geleid. Ook het concept van hervorming werd

¹ Rosé, "Les réformes monastiques", p. 135-161.

² Zie bijlage 1 voor een kaart met de voornaamste abdijen die in dit onderzoek behandeld worden.

³ Vanderputten, *Monastic reform as process* p. 5.

recent in vraag gesteld als zijnde een historiografische constructie. Vernieuwende studies schuiven als alternatieve benadering momenteel onderzoekspistes naar voren die focussen op een lange-termijnperspectief, en benadrukken het belang van representatiestrategieën met name van de centrale rol van leidersfiguren. Beide benaderingen vormen eveneens het uitgangspunt van deze studie.

1.1 Historische evoluties en religieuze tendensen

1.1.1 De Karolingische erfenis

De evoluties in (West-)Europa in de volle middeleeuwen hadden grotendeels hun grondslag in het Karolingische Rijk. Ook voor de monastieke wereld was deze periode van bijzondere invloed, door de betrokkenheid van Karel de Grote en Lodewijk de Vrome bij het kloosterwezen. Karel de Grote wilde onder meer eenheid brengen in de verscheidenheid in de monastieke en kerkelijke instellingen.⁴ Bij zijn dood in 814 zette Lodewijk de Vrome met de hulp van Benedictus van Aniane deze idealen om orde in de Kerk te brengen verder en legde duidelijke leefregels op. Op het concilie van Aken (816-817) werden de kanunniken in het rijk verplicht de Regel van Chrodegang van Metz na te volgen.⁵ Aan de monnikengemeenschappen werd de aanname van de Regel van Benedictus verplicht. Hiermee werd een zekere uniformiteit opgelegd aan de kloosters in het Rijk, en werd de invloed van buitenstaanders beperkt. Alle kloosters werden nauwer onder controle van de vorst geplaatst, die voor hen bepaalde welke regel ze moesten volgen en die hen via concilies ter orde riep. Door dit scherpe onderscheid tussen beide regels en gemeenschapsvormen, werd de clerus verplicht te kiezen voor het statuut van monnik of kanunnik en konden losse tussenvormen zonder vaste regel niet meer bestaan.

⁴ Arnold Angenendt, "Kloster und Klosterverband zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane", in: Hagen Keller, Franz Neiske (eds.), *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, München: Fink (1997), p. 33.

⁵ Chrodegang ontwikkelde in de achtste eeuw zijn hervorming specifiek voor zijn eigen diocesis, maar ze had een veel bredere weerklank. De Regel van Chrodegang werd opgepikt en in de vroege negende eeuw als basis opgelegd aan alle kanunniken in het Rijk. Het belang ervan werd behouden tot de elfde en twaalfde eeuw, wanneer hij langzaam vervangen werd door de Regel van Augustinus. Brigitte Meijns, *Aken of Jeruzalem? Het ontstaan en de hervorming van de kanonikale instellingen in Vlaanderen tot circa 1155*, Leuven: Universitaire pers (2000), p. XXI-XXIII, p. 155-183; Martin Clausen, *The reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonorum in the eight century*, Cambridge: Cambridge University Press (2004), p. 29.

Daarnaast stonden in de Karolingische visie op de Kerk eveneens de bisschoppen onder controle van de vorst.⁶

Deze nauwe samenhang tussen Kerk en vorstelijk gezag kwam in een moeilijker vaarwater terecht na de dood van Lodewijk de Vrome. Het verdrag van Verdun in 843 was een eerste stap van verdeling waarbij het Rijk langzaam uiteenviel in verschillende koninkrijken. Door de machtsstrijd die hierop volgde, was de interne stabiliteit en spiritualiteit van de kloosterinstellingen niet meer prioritair voor de verschillende vorsten. Met de versplintering van het Rijk, verloren de vorsten ook een deel van hun macht aan de hoge aristocratie die zichzelf steeds meer op het voorplan drong. In het Duitse rijk kon wel een centrale macht aanwezig blijven in de figuur van de koning - verkozen door de lokale vorsten van het Rijk - die echter vooral rond de Rijn zijn gezag kon ontplooiën.⁷ In het Franse Rijk echter brokkelde gedurende de negende en tiende eeuw de centrale macht af.⁸ Het Middenrijk ten slotte viel in verschillende stukken uiteen, waaronder het noordelijk gelegen Lotharingen, dat als belangrijk grensgebied constant te maken had met wisselende machtsverhoudingen.⁹ Deze versplintering had onder meer

⁶ Michel Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharinge du IX^e au XI^e siècles", in: Raymund Kottje, Helmut Maurer (eds.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen: Thorbecke (1989), p. 174; Angenendt, "Kloster und Klosterverband zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane", p. 34-35; Michèle Gaillard, *D'une réforme à l'autre (816-934): les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*, Parijs: Publications de la Sorbonne (2006), p. 23-24, 123-147; Bruno Dumézil, Isabelle Rosé, "Introduction", in: Paul Bertrand, Bruno Dumézil, Xavier Hélary (eds.), *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe et XIe siècles, 888-vers 1110: Manuel et dissertations corrigées*, Parijs: Ellipses (2008), p. 4.

⁷ Xavier Hélary, "La trame chronologique (888-début du XII^e siècle)", in: Paul Bertrand, et al. (eds.), *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux X^e et XI^e siècles (888- vers 1110)*, Parijs: Ellipses (2008), p. 7-10.

⁸ De situatie van de Franse koning bleef gedurende de tiende eeuw precair door interne instabiliteit en competitie met het Duitse rijk. Een zekere rust kwam er pas op het eind van tiende eeuw, wanneer Hugo Capet aan de macht kwam en de nieuwe Capetingische dynastie zich vestigde. Ook dan echter bleef de effectieve macht van de Franse koning buiten het koninklijke domein beperkt.

⁹ Lotharingen werd vernoemd naar Lotharius II die het noordelijke deel van het Middenrijk erfde, gelegen tussen de Rijn, Maas en Haut-Saône. Vanaf 900 was Lotharingen geen koninkrijk meer, maar een hertogdom. Door de strategische ligging van het gebied als doorgangsweg en zone van samenvloeiingen van Rijn, Maas en Schelde was dit gebied zeer gegeerd bij de concurrerende Duitse en Franse vorsten. Ook waren er verschillende belangrijke bisschopssteden gelegen. Terwijl het Duitse en Franse Rijk hun gezag probeerden te herdefiniëren, werd Lotharingen een speelbal van hun machtspolitiek, terwijl ook de plaatselijke aristocratie zoveel mogelijk macht probeerde te verzamelen. Tussen 923-928 werd het hertogdom ingelijfd bij Duitse keizerrijk, waarbij Bruno, de aartsbisschop van Keulen en jongste broer van Otto I, als hertog aangeduid werd. In 959 verdeelde deze het hertogdom in twee delen, Neder- en Opperlotharingen in de hoop de verschillende twisten en conflicten die er heersten te kunnen bezweren. Voor een gedetailleerder overzicht van de politieke en geografische evoluties in Lotharingen kunnen volgende studies geconsulteerd worden. Ulrich Nonn, *Pagus und Comitatus in Niederlotharingen, Untersuchungen zur politischen Raumgliederung im früheren Mittelalter*, Bonn: Rohrscheid (1983), p. 52-54; Michel Parisse, Guy Cabourdin, *L'époque médiévale: Austrasie, Lotharinge, Lorraine*,

tot gevolg dat sommige sterke lokale heersers zich als vorst zagen van hun territorium en ook de vorstelijke taken gingen overnemen, zoals in het geval van de graven van Vlaanderen, of de hertogen in Lotharingen.¹⁰

De destabilisatie van de samenleving door het ontbreken van een duidelijk politiek kader en sterke vorst, werd gedurende de negende eeuw verstrekt door de invallen van de Noormannen, Hongaren en Saracenen. Hierdoor sloeg de bevolking van de geteisterde streken op de vlucht, en trokken monniken weg uit abdijen waarbij ze probeerden hun belangrijkste relieken in veiligheid te brengen.¹¹ Desondanks mag dit niet als een periode van totale anarchie of chaos beschouwd worden. Verschillende onderzoekers wezen op blijvende continuïteit waarbij belangrijke monastieke instellingen bleven bestaan, vaak met een lekenabt die tevens beschermheer was. Op het einde van de negende eeuw bijvoorbeeld, waren de graaf van Vlaanderen en de hertog van Lotharingen de meest vooraanstaande lekenabten.¹² Intern bleef de Regel van Benedictus en de hervormingen die Lodewijk de Vrome en Benedictus van Aniane opgelegd hadden, vaak maar enkele decennia duren. Zeker bij het ontbreken van een sterk kader, vervaagden deze Karolingische intenties, zonder echter dat het monastieke leven volledig verdween.¹³

1.1.2 De eerste hervormingsgolf (tiende eeuw)

Het was in het gebied van het oude Middenrijk dat gedurende de tiende eeuw verschillende initiatieven het licht zagen ter vernieuwing van bestaande gemeenschappen of tot stichting van nieuwe kloosters. Dit is in de literatuur vaak

Metz: Serpenoise (1990), p. 71, 114; Michel Parisse, "Lotharingia", in: Timothy Reuter (ed.), *The new Cambridge medieval history: 3: c. 900 - c. 1024*, Cambridge: Cambridge University Press (1999) p. 310-318; Jens Schneider, *Auf der Suche nach dem verlorenen Reich*, Publications du centre luxembourgeois de documentation et d'études médiévales, Keulen, Weimar, Wenen: Böhlau Verlag (2010), p. 13-25.

¹⁰ Jason Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*, Cambridge, New York: Cambridge University Press (2004), p. 1-3; Claude Arrignon, Jean Heuclin, *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, Bourgogne et Germanie au X^e et XI^e siècles (888 - vers 1110)*, Nantes: éditions du temps (2008), p. 19-20, 88-91, 182-183, 227; Hélyar, "La trame chronologique (888-début du XII^e siècle)", p. 19.

¹¹ Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 29-30; Bertrand, Dumézil, Hélyar, (eds.), *Pouvoirs, église et société*, p. 67.

¹² Michel Parisse, *La Lorraine monastique au moyen âge*, Nancy: Université de Nancy (1981), p. 22; Egon Boshof, "Kloster und Bischof in Lotharingen", in: Raymund Kottje, Helmut Maurer (eds.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen: Thorbecke (1989), p. 219; Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharingie", p. 174-176; Gaillard, *D'une réforme à l'autre*, p. 259-263; Tjamke Snijders, *Manuscript communication: visual and textual mechanics of communication in hagiographic texts from the Southern Low Countries, 900-1200*, Turnhout: Brepols (2014), p. 21.

¹³ Gaillard, *D'une réforme à l'autre*, p. 312; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 88-89.

aangeduid als de eerste “golf” of fase van hervormingen,¹⁴ hoewel er uiteraard in de voorgaande eeuwen ook al hervormingen binnen het kloosterwezen waren.¹⁵ De aanzet hiertoe werd meestal gegeven door bisschoppen of lokale wereldlijke vorsten en uitgedragen door abten en monniken binnen de kloosterwereld. Ondanks de diversiteit aan hervormingen, hadden deze als gemene deler een restitutie van de materiële bronnen en naleving van de Regel van Benedictus, met als doel de monniken op hoogste spiritueel niveau te laten functioneren.¹⁶

Aristocratische impulsen

Het vroegste initiatief dat tot deze hervormingsgolf gerekend wordt, is de stichting van Cluny in 910 door Willem de Vrome, hertog van Aquitanië.¹⁷ Deze stichting kende echter een bijzondere dynamiek omdat Willem afstand deed van zijn rechten op de abdij, ten voordele van de apostelen Petrus en Paulus. Hiermee voorzag hij de monniken van een grote mate van onafhankelijkheid, onder rechtstreekse bescherming van de paus.¹⁸ Het was echter pas onder de tweede abt Odo (927 tot 942), dat Cluny echt een vlucht nam. Vooral de exemptie van bisschoppelijke inmenging door de paus en de lokale verankering door donaties bleken de sleutel tot het succes van Cluny.¹⁹ Vanuit zijn persoonlijk aristocratisch netwerk werd Odo ook gevraagd om diverse andere monastieke gemeenschappen te hervormen, zonder dat deze institutioneel aan Cluny gelinkt werden.²⁰ De twee opvolgers van Odo, Aimar (942-954) en vooral Majolus (954-994)

¹⁴ Wollasch, "Monasticism: The first wave of reform", p. 163-185; Rosé, "Les réformes monastiques", p. 135-148.

¹⁵ Sinds de jaren 1980 hebben verschillende studies de continuïteit tussen het Karolingisch kloosterwezen en de hervormingen van de tiende eeuw onderlijnd. Constance Bouchard, "Merovingian, Carolingian and Cluniac monasticism: Reform and renewal in Burgundy", in: *Journal of ecclesiastical History*, 41, 3, (1990), p. 365-388; Giles Constable, "Cluny in the monastic world of the tenth century", in: *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X*, Vol. 2, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo (1991), p. 391-448; Gerd Tellenbach, Timothy Reuter, *The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge: Cambridge university press (1993), passim.

¹⁶ Wollasch, "Monasticism: The first wave of reform", p. 166-167; John Nightingale, *Monasteries and patrons in the Gorze reform: Lotharingia c.850-1000*, Repr. ed, Oxford: Clarendon press (2007), p. 13; Rosé, "Les réformes monastiques", p. 136; Steven Vanderputten, Brigitte Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre. Etat de la question sur les réformes monastiques du X^e siècle", in: *Revue du Nord*, 385, 92, (2010), p. 283.

¹⁷ Isabelle Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 142.

¹⁸ Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 127, 132; Rosé, "Les réformes monastiques", p. 141; Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 149.

¹⁹ Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 254.

²⁰ Bij elke instelling die Odo hervormdewerd hij aangesteld als abt van die instelling en niet als abt van Cluny. De hervormingen waren dus eerder een concretisering van de persoonlijke relaties van de hervormers met de aristocratie, dan een institutioneel kader. Rosé, "Les réformes monastiques", p. 139. Voor een volledig overzicht van Odo's hervormingen: Rosé, *Construire une société seigneuriale*, deel 1.

consolideerden Cluny en verankerden de gemeenschap via donaties en begrafenissen verder in de aristocratie en verbonden de abdij met de Ottoonse dynastie.²¹

Belangrijker voor dit onderzoek dan de abdij van Cluny, die niet rechtstreeks onderzocht zal worden, zijn de hervormingen en stichtingen die in de tiende eeuw in Lotharingen en Vlaanderen plaatsvonden. Het eerste initiatief werd genomen in 919, wanneer Gerard, lid van een plaatselijke adellijke familie, de abdij van Brogne in het bisdom Luik stichtte.²² Hiermee plaatste hij zich in het verlengde van de typische aristocratische stroom van zijn tijd, door een ideaal monastiek leven te realiseren op de gronden van zijn voorouders.²³ In tegenstelling tot de aristocratische traditie echter, werd zijn stichting geen deel van het familiale patrimonium. Hij plaatste de abdij onder de bescherming van de bisschop van Luik en werd er reguliere abt in 923, na een opleiding tot monnik en priester in de abdij van Saint-Denis. Uit deze laatste abdij verkreeg hij eveneens de relieken van de heilige Eugenius voor de nieuwe stichting.²⁴

Nadat Gerard de abdij van Brogne tot bloei had gebracht, deden verschillende lokale vorsten beroep op de abt om ook andere gemeenschappen te hervormen of te stichten. In 931 riep hertog Giselbert van Lotharingen de hulp van Gerard in om zijn nieuwe stichting in Saint-Ghislain, waar de relieken van de tot dan toe onbekende H. Gislenus gevonden waren, tot bloei te brengen. De cultus die Gerard er lanceerde, in combinatie

²¹ Deze relatie is onderzocht in Dominique Iogna-Prat, *Agni immaculati: recherches sur les sources hagiographiques relatives à Saint Maieul de Cluny (954-994)*, Paris: Cerf (1988), p. 362-376. Hier werd aangetoond dat de weergave van de relatie tussen Maieul en de Ottoonse heersers ook sterk gekleurd was door de volgende abt Odilo, die de hoop koesterde om nauwer te kunnen samenwerken met keizer Hendrik II.

²² De hervormingen van Gerard van Brogne zijn in verschillende publicaties bestudeerd. M. Dierickx, "De H. Gerard van Brogne", in: *Ons geestelijk erf*, 18, 1, (1944), p. 48-125; Etienne Sabbe, "Etude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne", in: *Mélanges Félix Rousseau. Etudes sur l'histoire du Pays Mosan au Moyen Âge*, Brussel (1958), p. 497-524; *Gérard de Brogne et son oeuvre réformatrice: études publiées à l'occasion du millénaire de sa mort (959-1959)*, vol. 70, Revue Bénédictine (1960); Daniel Misonne, "Un écrit de Saint Gérard de Brogne relatif à une relique de Saint Landelin", in: *Analecta Bollandiana*, 83, (1965), p. 75-80; Daniel Misonne, "La restauration monastique de Gérard de Brogne", in: Nicole Bouter (ed.), *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Etienne: Publications université Jean Monnet (1991), p. 117-123; Daniel Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", in: *Revue Bénédictine*, 111, 1-2, (2001), p. 25-30; Daniel Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", in: *Revue Bénédictine*, 111, (2001), p. 90-110; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 271-295; Steven Vanderputten, Brigitte Meijns, "La nature des "réformes" de Gérard de Brogne en Flandre (milieu du X^e siècle). Résumé", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 85, (2011), p. 97-101.

²³ Leclercq plaatst Gerard van Brogne in de lijn van Benedictus van Aniane, die ook op zijn gronden een klooster stichtte en er monnik werd. Jean Leclercq, "Mérites d'un réformateur et limites d'une réforme", in: *Revue Bénédictine*, 70, (1960), p. 233.

²⁴ Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 26-27, Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 271.

met een geconstrueerde oudere identiteit, zorgde ervoor dat de nieuwe gemeenschap een succesvolle start kende.²⁵

Vanaf 941 werd de abt ook nauw betrokken bij de kloosterpolitiek van graaf Arnulf I van Vlaanderen, die hem aan het hoofd van verschillende belangrijke instellingen plaatste.²⁶ De eerste Vlaamse gemeenschap waarvoor een beroep op Gerard gedaan werd, was de Sint-Pietersabdij in Gent, de necropool van de grafelijke familie en dus een prestigieuze instelling. De graaf schonk Gerard het abbatiaat van deze instelling, nadat de abt hem op miraculeuze wijze zou genezen hebben van zijn nierstenen.²⁷ Na deze interventie in de Sint-Pieters, betrok de graaf Gerard ook bij zijn ruimere kloosterpolitiek. In 944 schonk hij Gerard de leiding over de Sint-Bertijnsabdij, waar Arnulf zelf lekenabt was.²⁸ Ook Sint-Baafs en Sint-Vaast werden door Gerard hervormd, terwijl een leerling van Gerard aan het hoofd kwam te staan van Saint-Riquier. De graaf stelde eveneens een reguliere abt aan in Saint-Amand, maar koos hiervoor niet Gerard.²⁹

De precieze invulling van deze hervormingen door Gerard zijn moeilijk te achterhalen aangezien weinig eigentijdse bronnen dieper ingaan op de figuur van Gerard of zijn visie op het kloosterwezen. Net zoals in Brogne of Saint-Ghislain was de reliekencultus van

²⁵ De abdij van Saint-Ghislain werd gesticht in 931 maar brandde af in 936. In de bronnen werd het echter voorgesteld alsof in 931 een oudere gemeenschap nieuw leven in geblazen werd, wat ook zeer lang de algemeen aanvaarde versie van stichting was onder historici. Sinds het onderzoek van Helvétius is dit relaas echter als een tiende-eeuwse constructie ontmaskerd. Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharingie", p. 185-186; Misonne, "La restauration monastique de Gérard de Brogne", p. 120; Anne-Marie Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VIIe-XIe siècle)*, Brussel: Crédit communal (1994), p. 213-234; 253-259; 293-294; Snijders, *Manuscript communication*, p. 116.

²⁶ Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 125-126; Rosé, "Les réformes monastiques", p. 144.

²⁷ Alain Dierkens, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe - XIe siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Âge*, Sigmaringen: Thorbecke (1985), p. 232-233; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 275-277, 280; Vanderputten, Meijns, "La nature des "réformes" de Gérard de Brogne en Flandre (milieu du X^e siècle). Résumé", p. 98.

²⁸ De hervorming van Vlaamse abdijen was van groot politiek belang voor de graven van Vlaanderen en bepalend voor hun succes. Graaf Arnulf erfde de Sint-Pietersabdij van zijn vader, in de loop van de jaren 940 kwamen belangrijke Karolingische instellingen zoals Sint-Bertijns, Saint-Amand en Sint-Vaast ook in grafelijke handen. De monastieke hervormingen die de graaf doorvoerde waren eveneens een manier om zich te herpositioneren tegenover de koning van Oost-Francië die zijn invloed op de abtkeuze verloor. Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 275, 277.

²⁹ De graaf riep een vergadering bijeen om de hervorming van Saint-Amand te bespreken, hierop waren onder andere de bisschop van Kamerijk, de bisschop van Doornik-Noyon en de abten Gerard van Brogne en Hildebrand van Sint-Bertijns aanwezig. Deze vergadering duidde de prior van Sint-Amand, Leudric, aan als reguliere abt. Henri Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, Paris: Librairie d'Argences (1962), p. 113; Rosé, "Les réformes monastiques", p. 144; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 125-127; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 282.

²⁹ *ibid.*, p. 272.

groot belang.³⁰ Duidelijk is eveneens dat graaf Arnulf een cruciale speler was als aanstuurder van de hervormingen. Hoewel hij afstand had gedaan van zijn lekenabbatiaat, bleef hij zich in praktijk evenzeer bemoeien.³¹ Uiteraard speelde ook de persoon Gerard een rol. Zijn “charisma”, organisatietalent en positieve attitude tegenover de lekenheren van de monastieke instellingen, heeft er zeker mede voor gezorgd dat een meer rigoureuze interpretatie van het ideaal van Benedictus kon geïntroduceerd worden.³² De hervorming was echter sterk verbonden aan de persoon van Gerard, zodat het niet gegarandeerd was dat ze bleef doorleven eens hijzelf niet meer aanwezig was.³³ In 953, iets meer dan 10 jaar na zijn eerste aanstelling door graaf Arnulf, gaf Gerard de abbatien van Sint-Pieters en Sint-Baafs terug om zich terug te trekken in Brogne. De redenen hiervoor zijn niet volledig duidelijk.³⁴ Hij stierf daar in 959, waarna de abdij in belang afnam.³⁵

De hervormingen van Gerard van Brogne kenden weinig weerklank na zijn dood en hun verdere invloed in Vlaanderen of Lotharingen bleef beperkt. Op hetzelfde moment werden er echter ook op andere plaatsen initiatieven in monastieke instellingen genomen. Hertog Giselbert van Lotharingen, die Gerard naar Saint-Ghislain gevraagd had, intervenieerde eveneens in de abdij van Sankt-Maximin (Trier), waar hij in 934 als lekenabt het initiatief nam om een reguliere abt aan te stellen. Deze hervorming vormde geen breukmoment in de geschiedenis van Sankt-Maximin: er zijn immers geen aanwijzingen van radicale veranderingen te vinden en de drie abten die na 934 aangesteld werden, kwamen allen vanuit de eigen monnikengemeenschap. De abdij van Sankt-Maximin kende vooral grote uitstraling in het Duitse rijk, waar dankzij de goede verhoudingen met het hof en aartsbisschop Bruno I (925-965), de invloed van de abdij in verschillende gemeenschappen kan teruggevonden worden.³⁶

³⁰ Een groot deel van de bronnen uit de tijd van Gerard of de periode er net na, focust op translaties of mirakelen door heiligen van de abdij. Zie hoofdstuk 2.2.1.

³¹ Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 285 verwijst naar W. Mohr, *Studien zur Klosterreform des Grafen Arnulf I. von Flandern. Tradition und Wirklichkeit in der Amandus-Klöster*, Leuven: Leuven University Press (1992), p. 127-128.

³² Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 283, 285-286.

³³ Anne Wagner, Michel Parisse, *Gorze au XI^e siècle: contribution à l'histoire du monachisme bénédictin dans l'Empire*, Paris: Brepols (1996), p. 30.

³⁴ Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 272, 289.

³⁵ Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 247-248.

³⁶ Maagdenburg was de eerste abdij die door monniken van Saint-Maximin beïnvloed werd in 937. Een volledig overzicht van de monastieke gemeenschappen die door monniken van Sankt-Maximin beïnvloed werden, kan gevonden worden bij: Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 30. Erich Wisplinghoff, *Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei S. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150*, Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte (1970) p. 33; Michel Margue, "Aspects politiques de la "réforme"

Bisschoppelijk initiatief

In andere Lotharingische kloosters, was het vooral de bisschop die de touwtjes in handen had. Op hetzelfde moment als de interventie in Sankt-Maximin, werden ook verschillende bisschoppelijke initiatieven genomen. Saint-Evre in Toul bijvoorbeeld kreeg op initiatief van de bisschop Gauzelin in 934 een nieuwe abt, afkomstig uit de prestigieuze Franse abdij Fleury.³⁷

Van grotere invloed waren echter de hervormingen in het diocees Metz onder bisschop Adalbero, waarvan de hervorming van de abdij van Gorze ongetwijfeld de grootste bekendheid heeft vergaard. Deze abdij kende als bisschoppelijke stichting uit de achtste eeuw een lange geschiedenis en had reeds in de negende eeuw een reguliere abt aan hoofd gekregen.³⁸ In 934 kwam het initiatief tot hervorming opnieuw uit bisschoppelijke hoek, wanneer Adalbero het benedictijnse leven opnieuw aanspoorde. Diverse clerici uit verschillende diocesen van Lotharingen waren hierbij betrokken, die allen ook intraden in Gorze. Onder hen waren Einold, een aartsdiaken uit Toul en een zekere Johannes. Einold werd in 934 aangesteld als abt, terwijl Johannes instond voor het beheer van het monastieke domein en verschillende bezittingen en gronden opnieuw kon verwerven.³⁹ Hij volgde Einold op als abt van Gorze van 967-68 tot 974/76.⁴⁰ Deze Johannes is ook de meest gekende figuur van Gorze, dankzij de *vita* die geschreven kort werd na zijn dood door Johannes, abt van Saint-Arnoul die ook monnik van Gorze geweest was.⁴¹ Deze *vita*

monastique en Lotharingie. Le cas des abbayes de Saint-Maximin de Trèves, de Stavelot-Malmédy et d'Echternach (934-973)", in: *Revue Bénédictine*, 98, 1,2, (1988), p. 55; Michel Margue, *Autorité publique et conscience dynastique. Etudes sur les représentations du pouvoir entre Meuse et Moselle. Les origines du comté de Luxembourg (X^e-dèbut XII^e s.)* (onuitgegeven doctoraatsverhandeling, ULB, 1998-1999), p. 34-35; Nightingale, *Monasteries and patrons*, p. 218, 228; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 127.

³⁷ De abdij van Fleury was een van meest prestigieuze instelling in het Franse rijk, onder meer omdat de relieken van Benedictus van Nursia er bewaard werden. Odo van Cluny hervormde deze abdij in 930, maar ze bleef onafhankelijk van Cluny. Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 32; Elmar Hochholzer, "Die Lothringische (Gorzer) Reform", in: Ulrich Faust, Franz Quarthal (eds.), *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, St. Ottilien: Eos (1999), p. 50; Michel Parisse, "Restaurer un monastère au X^e siècle. L'exemple de Gorze", in: Franz Felten, N. Jaspert (eds.), *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin: Duncker und Humblot (1999), p. 69-70; Nightingale, *Monasteries and patrons* p. 109; Rosé, "Les réformes monastiques" p. 146.

³⁸ Parisse, "Restaurer un monastère", p. 66; Nightingale, *Monasteries and patrons*, p. 30.

³⁹ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis Gorzie coenobii abbatis*, in: Michel Parisse (ed.), *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Parijs: Picard (1999); Parisse, "Restaurer un monastère", p. 57-59, 64-65; Wollasch, "Monasticism: The first wave of reform", p. 170-171.

⁴⁰ Over de datum van de dood van Johannes van Gorze bestaat geen eenduidigheid. Zie onder meer Michel Parisse (ed.), *La vie de Jean, abbé de Gorze* Parijs: Picard (1999), p. 14 voor de berekening ervan.

⁴¹ De bibliografie met betrekking tot de hervormingen van Gorze is zeer uitgebreid, onder meer door het belang dat aan deze abdij werd toegedicht als centrum van een hervormingsnetwerk door Hallinger (zie verder). Ook aan de figuur van Johannes zelf zijn verschillende publicaties gewijd met als belangrijkste: Jean Leclercq, "Jean

is tevens een van de belangrijkste bronnen over de hervorming en het dagelijkse leven in de abdij van Gorze.⁴²

De bloei en dynamiek die Gorze kende vanaf het abbatiaat van Einold, trok snel de aandacht van bisschoppen en vorsten die het reguliere leven wilden herstellen in hun abdijen.⁴³ De uitstraling van de abdij ging ook onverminderd verder vanaf het abbatiaat van Johannes. Vooral Lotharingen werd grondig beïnvloed door de monniken van Gorze, die de geest van hervorming en strengheid en de Regel van Benedictus wensten te verspreiden. Hierbij is het opvallend dat het niet Einold of Johannes waren die rondtrokken, noch dat er groepjes monniken uitgezonden werden. Eerder kunnen individuele monniken afkomstig uit Gorze teruggevonden worden in verschillende abdijen in Lotharingen: veertien abten uit verscheidene abdijen in Lotharingen waren eerst monnik in Gorze geweest.⁴⁴

De invloed van Gorze speelde ook op bisschoppelijk niveau. Aartsbisschop Adalbero van Reims bijvoorbeeld was in de abdij opgeleid vooraleer hij in 969 tot aartsbisschop werd gewijd. Deze zette de hervormingsidealen verder in het diocees Reims, wanneer hij onder meer in 972 de kanunniken van Mouzon door monniken verving en eveneens in Saint-Thierry intervenieerde.⁴⁵

de Gorze et la vie religieuse au X^e siècle", in: *Saint Chrodegang: Communications présentées au colloque tenu à Metz à l'occasion du 12e centenaire de sa mort*, Metz: éditions le Lorrain (1967), p. 133-52; Giulia Barone, "Jean de Gorze, moine bénédictin", in: Michel Parisse, Otto Oexle (eds.), *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses universitaires de Nancy (1990), p. 141-158; Giulia Barone, "Jean de Gorze, moine de la réforme et saint original", in: Dominique Iogna-Prat, Jean-Charles Picard (eds.), *Religion et culture autour de l'an Mil: Royaume capétien et Lotharingie*, Parijs: Picard (1990), p. 31-38; Peter Christian Jacobsen, "Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarischen Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzger Hagiographie des 10. Jahrhunderts", in: Michel Parisse, Otto Oexle (eds.), *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses universitaires de Nancy (1993), p. 25-50; Anne Wagner, "La vie culturelle à Gorze au X^e siècle d'après la *vita Iohannis Gorziensis* et le catalogue de la bibliothèque de Gorze", in: Michel Parisse, Otto Oexle (eds.), *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy (1993), p. 213-231; Giulia Barone, "La vie quotidienne dans une grande abbaye réformée: Gorze au Xe siècle", in: *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes*, (1995), p. 131-140; Michel Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze (v. 900-974) d'après la *Vita Iohannis abbatis Gorziensis* (BHL 4396)", in: Michel Parisse (ed.), *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Parijs: Picard (1999), p. 7-19; Hochholzer, "Die Lothringische (Gorzer) Reform", p. 43-87; Parisse, "Restaurer un monastère", p. 55-78.

⁴² Johannes van Saint Arnoul, *Vita Iohannis*, deel 2, p. 80-100; Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 25-26.

⁴³ Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 34.

⁴⁴ Parisse, Cabourdin, *L'époque médiévale: Austrasie, Lotharingie, Lorraine*, p. 111; Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 35; Parisse, "Restaurer un monastère", p. 64, 70-73; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 125-126.

⁴⁵ Daniel Misonne, "Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims", in: *Revue Bénédictine*, 70, (1960), p. 169; Michel Bur, "Introduction", in: Michel Bur (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon. Chronicon Mosomense seu Liber foundationis monasterii sanctae Mariae O. S. B. apud Mosomum in dioecesi Remensi*, Parijs: Centre national de la recherche scientifique (1989), p. 29; Michel Bur, "Saint-Thierry et le renouveau monastique dans le diocèse de Reims au X^e siècle", in: Michel Bur (ed.), *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle. Actes du colloque international d'histoire monastique, Reims - Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Saint-Thierry: Association des amis de

Ten slotte kan in tiende-eeuws Lotharingen ook niet voorbijgegaan worden aan een belangrijke Iers-Schotse invloed. Al sinds de vroege middeleeuwen waren Ieren verbonden aan de kathedraalscholen van onder meer Metz, Toul of Verdun en in de tiende eeuw vonden verschillende Ieren ook hun weg naar de monastieke gemeenschappen.⁴⁶ Adalbero van Metz deed in zijn hervormingsijver ook beroep op deze groep Ieren, onder andere wanneer hij circa 953 de gemeenschap van Saint-Felix aan Kaddroë toevertrouwde.⁴⁷ Deze Kaddroë was met enkele metgezellen uit Ierland naar het vasteland getrokken en had vervolgens een monastieke opleiding genoten in Fleury.⁴⁸ Hierna verkreeg hij het abbatiaat van de nieuwe stichting Waulsort, vooraleer hij de aandacht trok van Adalbero.⁴⁹ Van Ierse afkomst was ook Fingen, Kaddroë's opvolger in Saint-Felix, die in 1004 ook het abbatiaat van Saint-Vanne verkreeg.⁵⁰

De tiende eeuw kende dus verschillende initiatieven die een invloed hadden op de monastieke gemeenschappen in Lotharingen, waarvan de hervorming van Gorze en deze door Gerard van Brogne de meest in het oog springende zijn. Deze hervormingen konden aangestuurd worden door bisschoppelijk, aristocratisch en monastiek initiatief. In Metz bijvoorbeeld was de rol van bisschop Adalbero bepalend. Gerard van Brogne, zelf een aristocraat, werd voornamelijk aangestuurd door de graaf van Vlaanderen en de hertog

l'abbaye de Saint-Thierry (1979), p. 41-42; Ortwin Huysmans, "Réformes monastiques et gestion épiscopales des communautés religieuses dans les *gesta episcoporum Cameracensium*", in: *Revue du Nord*, 420, 2, (2015), p. 118-129.

⁴⁶ Josef Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", in: Heinz Löwe (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cott (1982), p. 942; Jean Heuclin, *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du V^e au XI^e siècle*, Rijsel Presses Universitaires de Lille (1988) p. 134; Jean-Michel Picard, "The cult of Columba in Lotharingia (9th- 11th centuries): The manuscript Evidence", in: Johna Carey, Maire Herbert, O Riain Padraig (eds.), *Studies in Irish Hagiography. Saints and Scholars*, Dublin: Four Courts Press (2001), p. 229-230; David Dumville, "St Cathroé of Metz and the Hagiography of Exoticism", in: Johna Carey, Maire Herbert, O Riain Padraig (eds.), *Studies in Irish Hagiography. Saints and Scholars*, Dublin: Four Courts Press (2001), p. 184; C. H. Lawrence, *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*, 3rd ed, Harlow: Longman (2001), p. 100-102.

⁴⁷ De figuur van Kaddroë heeft in de historiografie minder de aandacht gekregen dan andere bekende tiende-eeuwse hervormers. Tot de bibliografie behoren Baudouin De Gaiffier, "Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë", in: *Analecta Bollandiana*, 85, (1967), p. 21-43; Dumville, "St Cathroé of Metz and the Hagiography of Exoticism", p. 172-188; Daniel Misonne, "Le moine Kaddroë et ses fondations de Saint-Michel-en-Thiérache, de Waulsort et de Saint-Clément de Metz", in: *Revue Bénédictine*, 111, (2001), p. 127-138.

⁴⁸ De abdij van Fleury was traditioneel een vaste halte voor Ieren die naar het vasteland trokken. Maccalan, een metgezel van Kaddroë trok echter naar Gorze voor zijn monastieke vervolmaking.

⁴⁹ De Gaiffier, "Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë", p. 22; Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", p. 941, 946-947.

⁵⁰ Dumville, "St Cathroé of Metz and the Hagiography of Exoticism", p. 181, n. 63; Guy Philippart, Anne Wagner, "Hagiographie lorraine (950-1130). Hagiographie des diocèses de Metz, Toul et Verdun", in: *Hagiographies*, Vol. 4, Turnhout: Brepols (2006), p. 636.

van Lotharingen. Elke hervorming was echter het resultaat van een samenspel van de interesses van bisschoppen, aristocratie en religieuze gemeenschappen. Hierbij slaagden hervormingsfiguren er succesvol in om wereldlijke en kerkelijke netwerken te mobiliseren voor institutionele en disciplinaire verandering in kloostergemeenschappen.⁵¹

Tussen de verschillende hervormingsinitiatieven bestond geen competitie. In plaats van afgescheiden bewegingen, konden de hervormde huizen naast elkaar bestaan en vermengde hun invloed. Gerard van Brogne bijvoorbeeld stond open voor andere eigentijdse initiatieven, en de monniken uit gemeenschappen waar hij hervormingen had doorgevoerd, onderhielden contacten met monniken uit Toul, Gorze, Waulsort of Homblières. De Ierse monniken rond Kaddroë trokken zowel naar Fleury als naar Gorze. Ook de vroegste hervorming in Cluny verschilde maar weinig van de initiatieven in Lotharingen. De precieze eigenschappen van de contacten tussen de hervormde kloosters van de periode is echter moeilijk te bepalen en hebben niet geleid tot duurzame institutionele banden.⁵² Ook de implicaties van de hervorming waren weinig afgelijnd. De navolging van de geest van Benedictus van Aniane was van belang, maar de precieze organisatie van het interne leven kon aangepast worden aan de lokale noden van de individuele instellingen. Het ontbreken van een institutionele structuur en de centrale rol van individuen die de hervorming stuurden, leidden ertoe dat na het vertrek of overlijden van de eerste generatie de kloostergemeenschappen opnieuw hun eigen weg konden gaan en de band met de hervorming snel kon vervagen.⁵³

De hervormingen van de tiende eeuw hadden er echter voor gezorgd dat de monniken op het einde van de tiende en begin van de elfde eeuw er een vroom bestaan op na hielden, met gebed op reguliere uren en fysieke stabiliteit. Hierdoor ontstond het idee van dat een goede monnik, onder meer door de invloed van de hervormingen in centra als Gorze, beter was dan de doorsnee mens.⁵⁴

⁵¹ Rosé, "Les réformes monastiques", p. 135-161.

⁵² Misonne, "Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims", p. 175; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", 290, 295.

⁵³ Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 34; Rosé, "Les réformes monastiques", p. 146.

⁵⁴ Jestice noemde dit "het klooster als bidmachine", bemand door "supermonniken met een ascetisch leven". Phyllis G. Jestice, *Wayward monks and the religious revolution of the eleventh century*, Leiden; New York: Brill (1997), p. 170-172.

1.1.3 Nieuwe tendensen in de elfde eeuw

De millenniumwisseling was op vele vlakken een periode van veranderingen in de maatschappij. Hoewel de veranderingen niet plots genoeg waren om van een breuk te spreken, werd de Karolingische erfenis tijdens de elfde eeuw wel langzaam aangepast tot deze onherkenbaar was.⁵⁵ In het Franse rijk slaagde de nieuwe Capetingische dynastie er beter dan haar voorgangers in, om haar macht te consolideren en een alliantie aan te gaan met kerkelijke machthebbers zoals de bisschoppen. De relatie met de territoriale vorsten bleef echter complex. De graaf van Vlaanderen kon een eigen beleid voeren, onafhankelijk van de Franse vorst, maar beiden waren wel bondgenoten gedurende de elfde eeuw.⁵⁶ In het Duitse rijk werd onder Otto III, Hendrik II en vervolgens de Salische dynastie, de greep van de keizer op de bisschoppen en Kerk nog verder versterkt. Ook het kloosterwezen, waaronder dat in Lotharingen, werd sterk aangemoedigd en ondersteund.⁵⁷

Op religieus vlak werd de overgang naar de elfde eeuw gekenmerkt door een toenemend christocentrisme en een meer persoonlijke betrokkenheid bij de geloofsbeleving. Hoewel voornamelijk monastieke milieus hierdoor geraakt werden, had dit ook een impact op de bredere samenleving.⁵⁸ In het monastieke domein was het begin van de elfde eeuw onmiskenbaar een periode van bloei. Binnen het Franse rijk kende het aantal kloosters een expansie, wat Rodulf Glaber ertoe bracht om dit van de jaren 1030 te beschrijven als "bedekt met de witte mantel der kerken".⁵⁹ Uiteraard waren de verworvenheden uit de tiende eeuw hiervoor essentieel, maar het lijkt geen twijfel dat de elfde eeuw een periode was waarin Franse abdijen herbouwd, hersticht of hervormd werden.⁶⁰ Een van de vooraanstaande abten in deze bloei, was Willem van Volpiano, wiens leven door dezelfde

⁵⁵ Constance Bouchard, "The kingdom of the Franks to 1108", in: David Luscombe (ed.), *The new Cambridge medieval history*. 4: c. 1024 - c. 1198, Cambridge: Cambridge University Press (2004), p. 120.

⁵⁶ Jean Dunbabin, "West Francia: The Kingdom", in: Timothy Reuter (ed.), *The new Cambridge medieval history*: 3: c. 900 - c. 1024, Cambridge: Cambridge University Press (1999), p. 396; Bouchard, "The kingdom of the Franks to 1108", p. 125, 129, 138; Hélary, "La trame chronologique (888-début du XII   siècle)", p. 21.

⁵⁷ Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs,   glise et société*, p. 240-243; Hélary, "La Trame Chronologique (888-D  but Du Xiie Siècle).", p. 24.

⁵⁸ Rachel Fulton, *From judgment to passion: devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, Chichester: Columbia University Press (2002), p. 61-190; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs,   glise et société*, p. 172-176; zie ook hoofdstuk 3.3.1.

⁵⁹ Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, in: John France (ed.), *Rodulfus Glaber. The five books of the histories*, Oxford: Clarendon Press (1989), p. 116, boek 3, hfst. 13. Giles Constable, "Renewal and reform in religious life", in: Robert Louis Benson, Giles Constable (eds.), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Oxford: Clarendon Press (1982), p. 39 stelt dat het beeld van millenaristische hergeboorte hier geassocieerd wordt met die van hernieuwing door het doopsel, gerepresenteerd door de witte kledij.

⁶⁰ Bouchard, "The kingdom of the Franks to 1108", p. 149.

Glaber werd neergeschreven. Deze oblaat in Cluny zou gedurende zijn leven circa 40 benedictijnse huizen onder zijn leiding nemen. De bakermat van zijn interventie lag in Bourgondië, maar ook in Normandië, Piëmonte en Lotharingen was hij actief, steeds in samenspraak met de plaatselijke leken- of bisschoppelijke macht.⁶¹ In Lotharingen nam hij onder meer tijdelijk het abbatiaat van Gorze op zich, op vraag van de bisschop Thierry II. Zijn invloed in deze gemeenschap is echter moeilijk te achterhalen.⁶² Net zoals bij de tiende-eeuwse abten-hervormers, vormden de verschillende gemeenschappen onder zijn leiding geen congregatieve structuur en gingen ze nadien hun eigen weg.

Ook voor de abdij van Cluny betekende de elfde eeuw een periode van groei en bloei, onder het succesvolle abbatiaat van Odilo, dat meer dan 50 jaar duurde. Een nieuw element in zijn beleid was de vorming van de *ecclesia cluniacensis*. In elke abdij die door Odilo hervormd werd, behield hij de titel van abt van Cluny, waardoor zich een netwerk ontwikkelde van abdijen en priorijen met Cluny in het centrum. Odilo slaagde er ook in om de autonomie van de abdij verder uit te breiden met een pauselijk privilege dat de monniken in alle cluniacenserhuizen vrijstelde van de autoriteit van de bisschop.⁶³

De tweede Lotharingische hervormingsgolf (eerste helft elfde eeuw)

Hoewel het belang van Cluny niet kan geloofwaardig worden, en de studie van deze abdij lang de richting bepaalde in het historisch onderzoek, waren er onafhankelijk van de Bourgondische gemeenschap verschillende hervormingsinitiatieven die een eigen koers voeren. Lotharingen kende de eerste helft van de elfde eeuw een tweede hervormingsgolf, gedragen door enkele charismatische abten die rondtrokken tussen verschillende huizen. Net zoals in de tiende eeuw waren dit geen afzonderlijke bewegingen die vanuit één gemeenschap verspreid werden, maar lag de drijvende kracht bij individuen die succesvol informele netwerken konden mobiliseren. Zij legden geen uniforme leefregel op aan de

⁶¹ Via zijn afstamming en voorgeschiedenis was Willem verbonden met de hoogste echelons van de samenleving, wat zeker een rol heeft gespeeld in zijn succes. Zo kreeg hij bijvoorbeeld bij zijn geboorte keizer Otto I als peter en keizerin Adelaïde als meter mee. Neithard Bulst, "La réforme monastique en Normandie. Etude prosopographique sur la diffusion et l'implantation de la réforme de Guillaume de Dijon", in: Raymonde Foreville (ed.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XIIe siècles*, Parijs: CNRS (1984), p. 318-329; Neithard Bulst, "La filiation de St-Bénigne de Dijon au temps de l'abbé Guillaume", in: Nicole Bouter (ed.), *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Etienne: Publication Université Jean Monnet (1991), p. 34-35; Véronique Gazeau, Monique Goullet, *Guillaume de Volpiano, un réformateur en son temps (962-1031): Vita domni Willelmi de Raoul Glaber*, Caen: Publications du CRAHM (2008), p. 84-85, 93, 404.

⁶² Neithard Bulst, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*, Pariser historische Studien, 11, Bonn: Röhrscheid (1973), p. 82-84, 87-88; Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 53-56.

⁶³ Dominique Iogna-Prat, *Order and exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150*, Ithaca (N.Y.): Cornell university press (2002), p. 27, 55-56; Rosé, "Les réformes monastiques", p. 150-151.

gemeenschappen, maar streefden er vooral naar dat de idealen van ascese en afgeslotenheid werden nageleefd, waarbij er voldoende ruimte bleef voor lokale adaptaties en verschillen.⁶⁴

Deze hervormingsgolf is in de historiografie ook wel aangeduid als de *lotharingische Mischobservanz* of de Richardiaanse hervorming, naar Richard van Saint-Vanne (970-1046), een van de belangrijkste figuren op dit moment.⁶⁵ Richard begon zijn carrière aan de kathedraalschool van Reims onder aartsbisschop Adalbero (969-989), maar besliste in 1004 om het monastieke leven op te zoeken. Samen met zijn studiegenoot en vriend Frederik, de zoon van de graaf van Verdun uit het machtige Verdun-Ardenne-geslacht, trok hij naar de abdij van Saint-Vanne in Verdun, die op dat moment geleid werd door de Ierse abt Fingen. Enkele maanden na hun intrede stierf Fingen en stelde de bisschop van Verdun Richard aan als nieuwe abt. Het duurde niet lang voor Richard zijn stempel drukte op de gemeenschap met een bouwcampagne en via de promotie van de cultus van de patroonheilige van de abdij en van de bisschoppen van Verdun die in de abdij begraven lagen.⁶⁶ Zijn leiderschap had een positieve uitstraling zodat Richard na enkele jaren gevraagd werd om ook in andere gemeenschappen het abbatiaat op zich te nemen.

De eerstvolgende abdijen die door Richard hervormd werd, lagen alle in het graafschap Vlaanderen. In 1008 deden bisschop Erluin van Kamerijk en graaf Boudewijn IV van Vlaanderen beroep op de abt om de Sint-Vaastabdij in Arras te hervormen. De opvolger van Erluin, Gerard van Kamerijk (1012-1051) - tevens een vriend van Richard die samen met hem in Reims gestudeerd had en die mede dankzij Richard als bisschop verkozen was - vertrouwde ook de pas gestichte abdij van Florennes circa 1015 aan Richard toe. Vanuit Sint-Vaast verspreidde de invloed van de abt zich ook naar de abdijen van Hautmont (circa 1015) en Saint-Amand (1013). Na deze interventies in Vlaanderen, werd Richards

⁶⁴ Steven Vanderputten, *Reform, conflict, and the shaping of corporate identities: collected studies on Benedictine monasticism, 1050-1150*, Berlin: Lit (2013), p. xxv-xxvi.

⁶⁵ De bibliografie van Richard omvat onder meer: Hubert Dauphin, *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun (+1046)*, Leuven, Parijs: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique (1946); Patrick Healy, *The Chronicle of Hugh of Flavigny. Reform and the Investiture Contest in the Late Eleventh Century*, Aldershot: Ashgate (2006), p. 31-51; Hirschmann, "Klosterreform und Grundherrschaft. Richard von St.Vanne", in: Haverkamp (ed.), *Grundherrschaft - Kirche - Stadt zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters*, Mainz (1997), p. 125-170; Anne Wagner, "De l'humilité de l'abbé Richard", in: Noëlle Cazin, Philippe Martin (eds.), *Autour de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, l'idée de réforme religieuse en Lorraine*, Bar-Le-Duc Société des lettres, sciences et arts de Bar-Le-Duc (2006), p. 3-15; Diane J. Reilly, *The art of reform in eleventh-century Flanders: Gerard of Cambrai, Richard of Saint-Vanne and the Saint-Vaast Bible*, Leiden: Brill (2006); Steven Vanderputten, "Identité collective et mémoire des réformes "richardiennes" dans l'historiographie bénédictine en Basse-Lotharingie et au Nord-Est de la France (XI^e - XII^e siècles)", in: *Le Moyen Âge*, 117, 2, (2011), p. 259-289; Steven Vanderputten, "Death as a symbolic arena: abbatial leadership, episcopal authority, and the "ostentatious death" of Richard of Saint-Vanne (d. 1046)", in: *Viator*, 44, 2, (2013), p. 29-48; Steven Vanderputten, *Imagining religious leadership*.

⁶⁶ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 60-62, 70, 85-87; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 7.

leiding opnieuw gevraagd in het bisdom Verdun, waar hij in 1015 als abt van Beaulieu werd aangesteld. In het bisdom Luik werd in 1020 de abdij van Lobbes aan Richard toevertrouwd, en een jaar later volgde de Saint-Laurentabdij. Ook in verschillende Franse abdijen was de invloed van deze abt terug te vinden. De laatste abdij die ten slotte aan Richard werd toevertrouwd, was Sint-Pieters in Gent (1029).⁶⁷ In de meeste van deze abdijen was Richard maar voor een beperkte periode abt. Meestal duidde hij een prior aan om tijdens zijn afwezigheid het beheer op zich te nemen en na enkele jaren nam een door hem opgeleide monnik definitief het roer over.⁶⁸ In geen geval werden de abdijen echter onderling met elkaar verbonden.

Hoewel er geen overkoepelende hervormingsagenda van Richard is terug te vinden, is het wel mogelijk om zijn eerder conservatieve dan vernieuwende ideeën over de organisatie van het monastieke domein te evalueren. Zo legde hij de nadruk op de interne discipline, de herdenking van de doden, het creëren van een institutionele identiteit rond de patroonheilige, de relieken en cultus en het beheer van de boekcollectie. Ook gaf hij de aanzet hebben tot verschillende bouwprojecten.⁶⁹ Richards invloed beperkte zich echter niet tot het hervormen van verschillende abdijen, maar speelde zich ook af op wereldlijk niveau, zeker vanaf de tweede helft van de jaren 1020. Zo bemiddelde hij in 1023 tussen de Franse koning Robert de Vrome en keizer Hendrik II. Hij probeerde ook de leken te bekeren tot een meer monastieke levenswijze. Vermoedelijk zag hij dit als deel van een missie die zijn monastieke taak overschreed. Zoals Vanderputten aantoonde, representeerde Richard zich immers als religieus virtuoos, een rol die breder ging dan louter de abbatiale functie. In deze visie past ook Richards promotie van de cultus van het Kruis, die sterk aangezwengeld was door zijn pelgrimage naar Jeruzalem. In zijn persoonlijke spiritualiteit sloot Richard aan bij de christocentrische tendensen die vanaf de elfde eeuw meer opgang maakten, met nadruk op ascese en afzondering. Hiertoe trok hij zich enkele jaren terug in een ermitage. De abt kwam echter terug naar Saint-Vanne, waar hij stierf in 1046.⁷⁰

De tweede figuur die met deze Lotharingische hervorming wordt verbonden, is Poppo van Stavelot (978-1048).⁷¹ Poppo had geen monastieke of kerkelijke voorgeschiedenis, maar

⁶⁷ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 176, 186-188, 197, 201, 217-219, 229, 233; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 7, met een overzicht van de abbatiaten op p. 166-167.

⁶⁸ Zie verder hoofdstuk 4.2. Multi-abbatiaat.

⁶⁹ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 131.

⁷⁰ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 7-8.

⁷¹ De bibliografie van Poppo omvat onder meer Paul Ladewig, *Poppo von Stablo und die Lothringisch-cluniacensische Klosterreform in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts*, Danzig: Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin (1882); William Legrand, "Notes sur le culte de saint Poppon, abbé de Stavelot", in: *Chronique archéologique du Pays de Liège*, 33, 34, (1942, 1943), p. 34-48, 1-19, 25-44; Henri Glaesener, "Saint Poppon, abbé de Stavelot-Malmédy", in:

was tijdens zijn jeugdijaren in dienst van de graaf van Holland. Na een pelgrimage echter kreeg hij een visioen en besliste om in te treden in Saint-Thierry in Reims. Daar ontmoette hij rond 1008 Richard van Saint-Vanne, die hem meenam naar Verdun. Op vraag van Richard, nam Poppo achtereenvolgens het prioraat van Sint-Vaast en Vasloges/Beaulieu op zich. Een beslissende stap in zijn carrière echter geschiedde in 1020, wanneer keizer Hendrik II Poppo als abt van Stavelot-Malmédy aanstelde.⁷² Vanaf dit moment leken de wegen van Richard en Poppo zich te scheiden en er zijn weinig aanwijzingen in de bronnen dat er nog nauw overleg of beïnvloeding tussen beiden zou geweest zijn.⁷³ De relatie tussen Poppo en de Duitse keizers is daarentegen wel vaak benadrukt.⁷⁴ Niet lang nadat Hendrik II Poppo als abt van Stavelot-Malmédy had aangeduid, schonk hij hem ook het abbatiaat van Sankt-Maximin in Trier (1023/24). Ook onder de Salische dynastie met Conrad II (1027-1039) en Hendrik III (1028/1039 – 1056) bleef Poppo veelgevraagd voor interventies in verschillende kloostergemeenschappen in het Duitse Rijk. Niet enkel de keizer deed hiervoor beroep op hem, maar ook verschillende bisschoppen en lokale vorsten. Op het eind van zijn leven, verschoof het actieterrein van Poppo zich meer richting Vlaanderen. Graaf Boudewijn V stelde hem in 1047 aan als abt van Sint-Vaast en schonk hem ook de leiding over Marchiennes, waar Poppo stierf in 1048.⁷⁵ De invloed van deze abt was dus wijd verspreid tijdens zijn leven. In zes abdijen nam hijzelf het abbatiaat op, in twaalf andere was hij bepalend voor de aanstelling van een nieuwe abt en in vier

Revue Bénédictine, 60, (1950), p. 65-85; Dorothee Schäfer, *Studien zu Poppo von Stablo und den Klosterreformen im 11. Jahrhundert* (Ludwig Maximilians universität, 1991); Christian Schmidtman, "Poppo von Stablo. Sein Abbatiat in St. Maximin vor dem Hintergrund der Klosterreformbewegung des 10./11. Jahrhunderts", in: *Landeskundliche Vierteljahreblätter*, 42, 2, (1996), p. 69-82; Philippe George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", in: *Revue Mabillon*, 10, 71, (1999), p. 89-111; Philippe George, "Un moine est mort: sa vie commence. Anno 1048 obiit Poppo abbas Stabulensis", in: *Le Moyen Âge*, 108, (2002), p. 497-506; Susanna Krauss, "'Christi iugum leve sub monastica institutione ipisis iniecit' Poppo von Stablo als Klosterreformer", in: Wolfgang Hasberg, Josef Schröder (eds.), *Flores considerationum amicorum. Festschrift für Carl August Lückcrath zum 70. Geburtstag am 13. Dezember 2006* (Gießen (2006), p. 281-314; Koen Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen. Een speurtocht naar de wereld achter de maskers van Poppo van Stavelot (978-1048) en zijn invloed in monastieke instellingen in Lotharingen, Vlaanderen en daarbuiten* (onuitgegeven doctoraatsverhandeling, Universiteit Gent, 2016).

⁷² George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 93.

⁷³ De *Vita Popponis* vermeldt bij de dood van Poppo in 1048 dat er een briefwisseling bestond tussen hem en Richard van Saint-Vanne, maar geeft geen enkele indicatie wat deze zou kunnen inhouden of over welke periode deze brieven geschreven werden. Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, in: Wilhelm Wattenbach (ed.), *MGH, SS*, 11, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1854), p. 313, hfst. 30; Tjamke Snijders, *Manuscript communication*, p. 26.

⁷⁴ Onder meer in Jean-Louis Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, Paris: Belles Lettres (1981), p. 404.

⁷⁵ George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 110.

nieuwe gemeenschappen speelde hij eveneens een rol bij de stichting.⁷⁶ In niet elke instelling was deze abt echter voor lange tijd betrokken. De instellingen bleven ook onafhankelijk van elkaar en gingen hun eigen weg na zijn interventie. Wat de precieze weerslag was van de abt op deze diverse gemeenschappen, is dus moeilijk exact te bepalen. De handelingen van Poppo waren zeker niet puur monastiek te noemen en in zijn band met de keizers begaf hij zich ook op het politieke toneel. Zo toonde Poppo zich bij de overgang naar de Salische dynastie een trouwe aanhanger van Conrad II: samen met bisschop Gerard I bemiddelde hij in Lotharingen opdat de nieuwe kandidaat zou aanvaard worden. Ook zou hij later nog voor Conrad bemiddeld hebben met de koning van Frankrijk.⁷⁷ Door de grote betrokkenheid van Poppo binnen de abdijen in het Duitse Rijk en zijn goede banden met de keizers, is deze abt vaak geïnterpreteerd als lid van het *Reichskirchensystem*. Hem louter als een pion in dit systeem beschouwen, doet echter oneer aan zijn figuur. Recenter wordt eerder de wisselwerking tussen de abt en keizer benadrukt en wordt Poppo dus niet louter als uitvoerder van de keizerlijke wensen beschouwd. Ook deze visie is echter beperkend met betrekking tot het leiderschap van Poppo.⁷⁸ Zoals Vanheule aantoonde was vooral de band met de vooraanstaande Luxemburgfamilie cruciaal was voor het succes van Poppo.⁷⁹ Net zoals de figuur van Richard, was Poppo dus een abt met invloed op zeer diverse domeinen en met een complexe identiteit.

Minder beroemd dan deze twee centrale figuren, is Olbert, die in 1012 tot abt van Gembloux werd aangesteld door de bisschop van Luik.⁸⁰ Onder zijn leiding groeide Gembloux en de bijhorende kloosterschool uit tot een van de leidinggevende intellectuele centra van Luik, waar onder meer de later befaamde Sigebert van Gembloux werd opgeleid. Bij de stichting van de Luikse Saint-Jacquesabdij in 1021, werd Olbert eveneens

⁷⁶ Poppo was abt geweest in Stavelot-Malmédy, Sankt-Maximin, Limburg, Hohorst, Qaulsort-Hastière en Sint-Vaast. In Bouzonville, Brauweiler, Echternach, Hautmont, Hersfeld, Marchiennes, Sankt-Eucharius, Sankt-Gallen, Saint-Ghislain, Sint-Truiden, Saint-Vincent in Metz en Weissenburg speelde hij een rol in de abtsbenoeming. Hij was betrokken bij de stichting van Saint-Laurent (Luik), Brauweiler, Limbur en Bouzonville. Daarnaast kan zijn invloed ook nog in verschillende andere monastieke gemeenschappen verspreid over Lotharingen, Vlaanderen en West-Duitse hertogdommen. Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 2-3, met een opsomming van de verschillende abdijen in n. 2-4.

⁷⁷ George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 107.

⁷⁸ Een overzicht van de evolutie van deze benadering en de tekortkomingen ervan is te vinden in Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 109-113.

⁷⁹ Ibid., p. 443-444.

⁸⁰ Thomas Giessmann, "Olbert von Gembloux", in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexicon*, Vol. 7, p. 33-35; André Boutémy, "Un grand abbé du XI^e siècle. Olbert de Gembloux", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 41, (1834), p. 43-85.

als abt van deze gemeenschap aangesteld.⁸¹ Hoewel er geen directe banden tussen Olbert en Richard of Poppo geregistreerd zijn, deelde hij wel hun visie op het kloosterleven, zoals ook blijkt uit de beschrijving van zijn leven.⁸²

Naast Richard en Poppo waren ook de “leerlingen” van deze abten of de “tweede generatie van hervormers” van belang, alhoewel zij minder prominent in beeld komen in de bronnen. Dit waren monniken die enige jaren na een hervormingsinterventie het abbatiaat van Richard of Poppo overnamen en zo plaatselijk de visie van deze abten op het monastieke leven consolideerden.⁸³ Anderen waren opgeleid in de hervormingsgeest en zetten dit ook verder in hun eigen abbatiaat, zonder dat er noodzakelijk een interventie van Richard of Poppo aan voorafgegaan was. De bekendste figuren zijn Leduinus van Sint-Vaast, Roderic van Sint-Bertijns, Nanther van Saint-Mihiel en iets later ook Thierry van Saint-Hubert en Gerwin van Saint-Riquier. Ondanks dergelijke onderlinge contacten of gedeelde visies in verband met het leiderschap over een abdij, mag dit echter niet tot de veronderstelling leiden dat er een aangestuurd of geïnstitutionaliseerd netwerk van abten bestond om een vastomlijnd hervormingsidee te verspreiden. Lokale verschillen en persoonlijke interpretaties waren integendeel net cruciaal om hun leiderschap te doen slagen.

Dit was onder meer het geval bij Leduinus van Sint-Vaast.⁸⁴ Tijdens het abbatiaat van Richard in deze Vlaamse abdij, trok deze monnik de aandacht van de abt, die hem meenam naar Verdun. Enige jaren later, in 1022/1023, zond Richard Leduinus terug naar zijn thuisabdij om daar de functie van abt op zich te nemen. Zijn succes bleef niet beperkt tot de abdij van Sint-Vaast. In nauwe samenwerking met bisschop Gerard van Kamerijk, verspreidde hij de hervorming verder in Vlaanderen. Zo werd hij onder meer abt in Marchiennes, dat omgevormd werd tot een monnikengemeenschap, en van Sint-Baafs in Gent.⁸⁵ Door zijn handelingen als hervormer, maar ook door acties op hoog politiek niveau, kan Leduinus zeker niet louter beschouwd worden als een “hulpje” van Richard

⁸¹ Boutémy, "Un grand abbé du XI^e siècle. Olbert de Gembloux", p. 43-85; Jeroen Deploige, "Sigebert of Gembloux", in: Graeme Dunphy (ed.), *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden, Boston: Brill (2010), 1358; Mireille Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", in: *Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, 106, (1991), p. 24, 35.

⁸² Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, in: Georg Pertz, Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 8, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1848), p. 535-541. Dit zal ook later in dit proefschrift verder uitgewerkt worden.

⁸³ Steven Vanderputten, Brigitte Meijns, "Realities of reformist leadership in early eleventh-century Flanders: The case of Leduin, abbot Saint-Vaast", in: *Traditio*, 65, (2010), p. 48.

⁸⁴ Deze abt was amper het onderwerp van studie, tenzij zijdelings. De enige publicatie aan Leduinus gewijd is *ibid.*, p. 47-74.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 48-49, 55, 57-58; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 96-97, 113.

of Gerard, maar als een initiatiefnemer op zich.⁸⁶ Over deze zogenaamde tweede-generatiehervormers werd echter weinig bronnenmateriaal vervaardigd waardoor zij moeilijker te taxeren zijn. Zoals Vanderputten aantoonde, was hun belang echter groot voor het consolideren van de hervorming in lokale context.⁸⁷

Ook Roderic van Sint-Bertijns was als monnik opgeleid in de abdij van Sint-Vaast en had daar ook de hervorming van Richard van Sint-Vanne meegemaakt.⁸⁸ In 1021 werd hij door de graaf van Vlaanderen naar Sint-Bertijns overgeplaatst. Na initiële problemen met de monniken slaagde hij er succesvol in zijn leiderschap te vestigen. De abt werd vervolgens ingeschakeld in de hervorming van Sint-Winnoksbergen, waarnaar enkele monniken uit Sint-Bertijns hem vergezelden. Roderic cumuleerde enkel jaren het abbatiaat, daarna kreeg Sint-Winnoksbergen een eigen abt, die wel uit de monniken van Sint-Bertijns gekozen werd. Er is weinig echt geweten over het abbatiaat van Roderic over Sint-Winnoksbergen, maar waarschijnlijk was het te vergelijken met het leiderschap van Richard over Sint-Vaast.⁸⁹

Nanther van Saint-Mihiel ten slotte trok bij zijn aanstelling tot abt in 1036, zelf naar Richard van Saint-Vanne om diens advies te vragen. Hierop volgde een uitwisseling van monniken tussen beide kloosters.⁹⁰

Ondanks het feit dat intussen het belang van deze Lotharingische hervormingsgolf algemeen erkend is, blijven veel vraagtekens over de precieze betekenis van de “hervorming” en de interpretatie van de figuren. Enerzijds sloten deze abten aan bij de bestaande tradities die ook in de tiende eeuw het benedictijnse kloosterwezen vorm gaven. Intern werd de Regel van Benedictus als leidraad genomen, met een sterke nadruk op discipline en gehoorzaamheid door de monniken. Veel nadruk lag ook op de economische positie van de gemeenschappen, die door goede banden met aristocratie versterkt werd. Ook verrezen grote bouwprojecten, vaak om nieuwe relieken of culten beter tot hun recht te laten komen. Deze ingrepen waren echter geen vast toepasbaar

⁸⁶ Vanderputten, Meijns, "Realities of reformist leadership", p. 50.

⁸⁷ Ibid. p. 47-74; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 97-98.

⁸⁸ Net zoals voor de andere tweede-generatie-abten, is de literatuur voor Roderic beperkt. Het beste beeld wordt gecreëerd in Vanderputten, *Monastic reform as process*, passim.

⁸⁹ Ibid., p. 118.

⁹⁰ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, in: André Lesort (ed.), *Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel*; *Mettensia*, 6, Parijs: Klincksieck (1909-1912), p. 82, hfst. 10; Anja Gillen, *Saint-Mihiel im hohen und späten Mittelalter*, Trierer historische Forschungen, Trier: Kliemedien (2003), p.64-67; Michèle Gaillard, Monique Goullet, Anne Wagner, "Traduction de la Chronique de Saint-Mihiel (XI^e siècle)", in: Sylvain; Goullet Gouguenheim, Monique; Kammerer, Odile; Monnet, Pierre; Morelle, Laurent; Paulmier-Foucart, Monique (ed.), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Parijs: Picard (2004), p. 987-992, 1000-1001.

“hervormingsprogramma”, maar terugkerende componenten die telkens in een lokale context ingebed waren en aangepast werden. Zoals Vanderputten aantoonde, mag de Lotharingische hervorming niet beschouwd worden als een plotse opstoot van hervormingsmaatregelen tijdens het korte leiderschap van één abt, met daarna opnieuw een neergang. Beter is het om het als een lange-termijnproces te beschouwen, waarbij ook de opvolging en plaatselijke adaptaties van belang zijn.⁹¹

Verschillende van deze figuren sloten daarnaast ook in meer of mindere mate aan bij nieuwe religieuze tendensen uit de elfde eeuw, onder meer door hun persoonlijke spiritualiteit die aanleunde bij de *imitatio christi* en door de stijgende populariteit van het eremitisme en boetedoening. Sommigen beperkten zich niet louter tot de monastieke beslotenheid, maar richtten zich ook naar buiten om de wereld te bekeren volgens de monastieke idealen.⁹²

Dit alles samen maakte van deze Lotharingische hervorming een vat vol tegenstrijdige beelden en ideeën die men met elkaar trachtte te verzoenen. Hiertoe creëerden de abten voor zichzelf een beeld met betrekking tot de interpretatie van hun functie zowel binnen de kloostermuren als in de wereld. Ook in de bronnen over hun leiderschap probeerde men deze verschillende facetten in evenwicht te brengen.⁹³ Met uitzondering van de recente studie van Vanderputten over Richard van Saint-Vanne, ontbreekt echter in het historisch onderzoek met betrekking tot deze hervorming, dergelijk overkoepelend beeld waarin de verschillende aspecten van het abbatiaal leiderschap in beschouwing worden genomen.⁹⁴

Hoewel circa 1050 een groot deel van de hervormers uit deze “tweede golf” overleden was, waren er in de tweede helft van de elfde eeuw nog enkelen actief die in deze geest waren opgeleid. Onder hen was Gerwin van Saint-Riquier.⁹⁵ Deze kanunnik uit Reims koos voor het monastieke leven onder Richard in Saint-Vanne. In 1045 werd hij op vraag van de Franse koning als abt aangesteld in de abdij van Saint-Riquier, waar hij in 1074

⁹¹ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 6-9.

⁹² Jestice, *Wayward monks*, p. 176.

⁹³ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 81-82.

⁹⁴ Vanderputten, *Imagining religious leadership*.

⁹⁵ De figuur van Gerwin van Saint-Riquier is in de literatuur meestal behandeld binnen de bredere geschiedenis van de abdij van Saint-Riquier, of in relatie tot tijdgenoten als Richard van Saint-Vanne. Een bibliografie omvat Jules Hénocque, *Histoire de l'abbaye et de la ville de Saint-Riquier; les saints - les abbés - le monastère et l'église - la ville et la commune*, etc, 3 vols, Amiens: Douillet (1880), vol 1, p. 329-368; L. Gaillard, "Gorze et Saint-Riquier (XI^e siècle)", in: *Mélanges de science religieuse*, 50, (1960), p. 143-149; Jacques Hourlier, "La spiritualité à Saint-Riquier d'après Hariulf", in: *Revue Mabillon*, 50, (1960), p. 1-20; Ineke Van 't Spijker, "Gallia du Nord et de l'Ouest. Les provinces ecclésiastiques de Tours, Rouen, Reims (950-1130)", in: Guy Philippart (ed.), *Corpus christianorum, hagiographies II*, Turnhout: Brepols (1996), p. 273-274.

overleed. De invulling van zijn abbatiaat vertoont echter vele overeenkomsten met Richards leiderschapsvisie.⁹⁶ Ook Thierry van Saint-Hubert had als monnik onderricht van Richard en Poppo gekregen. Hij werd in 1055 aangesteld tot abt van Saint-Hubert, wat hij succesvol bleef tot 1087.⁹⁷ Zijn invloed kan echter niet rechtstreeks in andere abdijen teruggevonden worden, in tegenstelling tot de abten in de eerste helft van de elfde eeuw. De context waarin Thierry van Saint-Hubert zijn abdij leidde, was uiteraard ook verschillend van deze in de eerste helft van de elfde eeuw, wat eveneens neerslag had op zijn beleid, maar nog meer op dat van zijn opvolgers.

1.1.4 Kloostergemeenschappen tussen paus en keizer?

Gedurende de tweede helft van de elfde eeuw en vooral vanaf het laatste kwart vonden er ingrijpende veranderingen plaats binnen de bredere context waarin de kloostergemeenschappen functioneerden. Door bloei van de kloosterwereld had de monastieke focus zich ook op de buitenwereld gericht, onder meer via een monachisering van de clerus, die zuiver diende te zijn om op gepaste wijze sacramenten te kunnen verschaffen.⁹⁸ Dit streven werd geruime tijd gedeeld door keizer en paus. Met de

⁹⁶ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, in: Ferdinand Lot (ed.), *Le chronique de Saint-Riquier*, Parijs: Picard (1894), p. 207-212, p. 269-270; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 222-224; Hourlier, "La spiritualité à Saint-Riquier d'après Hariulf", p. 12-15, 20; Ienje Van 't Spijker, *Als door een speciaal stempel. Traditie en vernieuwing in heiligenlevens uit Noordwest-Frankrijk (1050-1150)*, Hilversum: Verloren (1990), p. 89-90; Van 't Spijker, "Gallia du Nord et de l'Ouest", p. 273-274; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 19, 122.

⁹⁷ Het leven van Thierry van Saint-Hubert is in de literatuur voornamelijk behandeld in relatie tot de hervormingen van Poppo en Richard, of vanuit het kader van de problemen waarin de abdij na zijn abbatiaat terechtkwam. A. J. Theys, *Le bienheureux Thierry de Leernes, abbé de Saint-Hubert (1007-1087)*, Doornik: Casterman (1910); Edouard De Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, Brussel: Ed. universelle (1947), p. 107-112; Ursmer Berlière, "Abbaye de Saint-Hubert", in: Ursmer Berlière (ed.), *Monasticon belge*, Vol. 5: province de Luxembourg, Maredsous: Abbaye de Maredsous (1975), p. 32-36; Ineke Van 't Spijker, "Een jeugd in de Ardennen. De kindertijd van Theodericus van Saint-Hubert", in: *Madoc*, 11, (1997), p. 206-211; Michel Margue, "Identités monastiques dans un monde bouleversé: Représentations identitaires dans la Chronique de Saint-Hubert, dite Cantatorium (diocèse de Liège, début XII siècle)", in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders, Jay Diehl (eds.), *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols (2017), p. 251-299; Brigitte Meijns, "Between the Empire and the Reform Papacy: the Abbey of St. Hubert and the Impact of its Papal Bull (1074) on Ecclesiastical Tradition and Monastic Identity in the Diocese of Liège", in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders, Jay Diehl (eds.), *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols (2017), p. 218-250.

⁹⁸ Uta-Renate Blumenthal, "The papacy, 1024-1122", in: David Luscombe (ed.), *The new Cambridge medieval history. 4: c. 1024 - c. 1198*, Cambridge: Cambridge University Press (2004), p. 14; Charles Mériaux, "La réforme de l'église séculière", in: Paul Bertrand, Bruno Dumézil, Xavier Hélary (eds.), *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe et XIe siècles, 888-vers 1110: Manuel et dissertations corrigées*, Parijs: Ellipses (2008), p. 164-165; Bertrand, Dumézil, Hélary (eds.), *Pouvoirs, église et société*, p. 194.

aanstelling van paus Gregorius VII in 1073 echter, werd ook het gedrag van de leken in het vizier genomen, die ondergeschikt aan de clerus beschouwd werden. Bovenaan de hiërarchie stond de paus, als plaatsvervanger van Christus op aarde. Tevens veroordeelde Gregorius VII de praktijk van lekeninvestituur. Hendrik IV echter zette de politiek van zijn voorouders verder en bleef bisschoppen in zijn rijk benoemen en riep deze bisschoppen ook op zich af te zetten tegen de paus.⁹⁹ De Investituurstrijd die hierop volgde, bepaalde mede de machtsverhoudingen tot in de twaalfde eeuw.

De Lotharingische bisschoppen voelden sterk de gevolgen van de strijd tussen keizer en paus. Traditioneel verkregen zij de investituur van de keizer, maar wanneer Hendrik IV door Gregorius VII en zijn opvolgers meermaals in de ban geslagen werd, moesten zij hun loyaliteit aan een van beide partijen betonen. Gerard II van Kamerijk (1076-1092) bijvoorbeeld had zijn investituur van de keizer gekregen, maar trok naar Rome om dit te laten bevestigen en zich te laten wijden.¹⁰⁰ Bisschop Herman van Metz (1073-1090) onderwierp zich aan de paus en werd vervolgens door Hendrik IV uit het bisdom verjaagd, waarop hij naar Italië vluchtte. De bisschoppen van Verdun en Toul stonden dan weer aan de imperiale zijde.¹⁰¹ Ook in het bisdom Luik bleven de bisschoppen trouw aan de keizer. Vooral onder het episcopaat van de Luikse bisschop Otbert (1091-1121) was de Investituurstrijd aanleiding tot diverse conflicten met abdijen die pauselijk gezind waren.¹⁰² De verdeeldheid van het episcopaat had een duidelijke weerslag op de abdijen. Zij waren immers enerzijds afhankelijk van hun bisschop, anderzijds moesten ook zij kamp kiezen, wat in sommige gevallen tot zware problemen leidde. In Saint-Hubert bijvoorbeeld had Thierry II (1086-1109), de opvolger van Thierry I, zware problemen met bisschop Otbert. Hierdoor trok hij met een deel van de monniken weg uit de abdij. Ook de Luikse Saint-Laurentabdij en haar abt Berenger namen deel aan dit verzet tegen de bisschop. Hoewel de oorzaak van het conflict waarschijnlijk niet ligt bij de

⁹⁹ Hanne Vollrath, "The western empire und the salians", in: David Luscombe (ed.), *The new Cambridge medieval history. 4: c. 1024 - c. 1198*, Cambridge: Cambridge University Press (2004), p. 52-54; Mériaux, "La réforme de l'église séculière", p. 168; Hélyar, "La trame chronologique (888-début du XII^e siècle)", p. 25-26; Bertrand, Dumézil, Hélyar (eds.); *Pouvoirs, église et société*, p. 196.

¹⁰⁰ Mériaux, "La réforme de l'église séculière", p. 173.

¹⁰¹ Parisse, Cabourdin, *L'époque médiévale: Austrasie, Lotharingie, Lorraine*, p. 125.

¹⁰² Op basis van het negentiende-eeuwse werk van Cauchie is de situatie in het bisdom vaak voorgesteld als een schisma waarbij het hele bisdom verdeeld was in twee tegenover elkaar staande partijen. Recentere literatuur argumenteert echter dat dit beeld moet genuanceerd worden en dat er in de meerderheid van het bisdom, met uitzondering van conflicten met enkele abdijen, vooral pragmatisch gehandeld werd. Alfred Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*, Louvain: Peeters (1890); Ortwin Huysmans, "The Investiture Controversy in the Diocese of Liège reconsidered. An Inquiry into the Positions of the Abbeys of Saint-Hubert and Saint-Laurent and the Canonist Alger of Liège (1091-1106)", in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders, Jay Diehl (eds.), *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols (2017), p. 184-185 met daar ook verdere referenties naar de betreffende literatuur.

Investituurstrijd, had deze de tegenstellingen wel verder op de spits gedreven.¹⁰³ De abdij van Sint-Truiden kwam eveneens op het einde van de elfde eeuw in zwaar weer terecht, waarbij de context van de Investituurstrijd een rol speelde.¹⁰⁴ Buiten het bisdom Luik, is vooral het conflict bekend tussen de bisschop van Verdun en in de abdij van Saint-Vanne, waar de gemeenschap in het laatste kwart van de elfde eeuw verbannen werd.¹⁰⁵

1.1.5 De derde hervormingsgolf (eind elfde – eerste kwart twaalfde eeuw)

Verschillende nieuwe stichtingen

De tweede helft van de elfde eeuw was echter zeker niet alleen kommer en kwel voor de monastieke gemeenschappen en in het merendeel van de gevallen verliep de relatie tot de bisschop positief. Verschillende gemeenschappen werden in deze periode ook gesticht of hervormd zoals de abdij van Saint-Sépulcre in Kamerijk die door bisschop Lietbert in 1064 opgericht werd.¹⁰⁶

Tijdens het laatste kwart van de elfde eeuw volgde een nieuwe “golf” van stichtingen, die vaak ook nieuwe inspiratiebronnen in de religieuze beleving opzochten. Net zoals voorheen was een combinatie van bisschoppelijk – en lekeninitiatief hiervoor cruciaal. Dit was onder meer het geval bij de stichting van de abdij van Oudenburg in 1084 door Arnulfus, bisschop van Soissons.¹⁰⁷ Deze Arnulfus had een voorgeschiedenis als abt van de

¹⁰³ Dit conflict komt verder in dit werk ook nog uitgebreid aan bod. Zie ook Meijns, "Between the Empire and the Reform Papacy", p. 251-299 en Margue, "Identités monastiques", p. 218-250.

¹⁰⁴ Hubertus Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. Formen der Nachfolgeregelung in lothringischen und Schwäbischen Klöstern der Salierzeit (1024-1125)*, Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte (1995), p. 371; Eberhard Linck, *Socialer Wandel in Klösterlichen Grundherrschaften des 11. bis 13. Jahrhunderts. Studien zu den familiae von Gembloux, Stablo-Malmedy und St. Trond*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1979), p. 120; zie ook verder, hoofdstuk 5.4.8.

¹⁰⁵ Hugo van Flavigny was een van de monniken die verbannen werd en verwerkte deze gebeurtenissen in zijn kroniek. Ook hier mag het conflict tussen bisschop en abdij echter niet geëxtrapoleerd worden naar alle relaties binnen het bisdom. Mathias Lawo, *Studien zu Hugo von Flavigny*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (2010), p. 69-71; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 1-20; 54-62.

¹⁰⁶ Andere abdijen die gesticht werden zijn de abdij van Enne, Saint-Denis-en-Broqueroie (bij Mons), Liessies. Pieter-Jan De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, Leuven: Encyclopédie Bénédictine (2010), p. 65-66.

¹⁰⁷ Over de precieze chronologie van de stichting bestaat onduidelijkheid. Mogelijks gebeurde de omvorming tot een abdij pas circa 1090, na de dood van Arnulfus. De gemeenschap van Oudenburg probeerde in elk geval om de stichting van de abdij aan Arnulfus toe te schrijven. Renée Nip, *Arnulfus van Oudenburg, bisschop van Soissons (†1087)* Leuven: Encyclopédie Bénédictine (2004), p. 235-240. Voor Arnulfus, zie ook: Brigitte Meijns, "De

abdij in Saint-Médard en was vervolgens aangesteld tot bisschop van Soissons door Hugo van Die, de pauselijke legaat van Gregorius VII die de voorgaande bisschop van Soissons had afgezet.¹⁰⁸ In die hoedanigheid kreeg hij van de paus de diplomatieke missie om te bemiddelen in Vlaanderen bij de problemen in verband met de aanstelling van de bisschop van Terwaan; een conflict dat tevens door de Investituurstrijd beïnvloed was. Dit optreden kan ook breder gekaderd worden in de vredesbeweging waar de kerk een belangrijke rol in speelde. Tijdens Arnulfus' verblijf zou Cono, de plaatselijke heer van Oudenburg, hem de Sint-Pieterskerk hebben aangeboden, die hij uitbouwde tot een benedictijnerabdij.¹⁰⁹ Hijzelf nam het abbatiaat van zijn stichting niet op zich. De eerste abt van Oudenburg werd een neef van Arnulfus, die tevens monnik in Saint-Médard was geweest. Wanneer in 1187 Arnulfus stierf, werd hij in Oudenburg begraven.¹¹⁰ De succesvolle uitbouw van de abdij, geschiedde vooral door de derde abt Hariulf (1105), die tevens het belang van de stichter van de gemeenschap benadrukte en ijverde voor diens heiligverklaring in een herwerking van de *Vita Arnulfi*.¹¹¹

Oudenburg was niet de enige benedictijnse gemeenschap die in de laatste decennia van de elfde eeuw het licht zag. Zowel in Affligem (1083) als Anchin (1079) trokken zich leken terug in eenzaamheid om een religieus gemeenschapsleven op te nemen. In Affligem werden zes ridders geïnspireerd door een rondtrekkend prediker, vermoedelijk Werricus van Gent, om afstand te doen van hun wereldlijke levensstijl. Volgens latere bronnen was het op aanraden van bisschop Anno van Keulen dat ze zich terugtrokken op de plaats waar ze vroeger misdaden hadden begaan, om zich aan de goddelijke dienst te wijden.

oprichting van de Sint-Pietersabdij te Oudenburg (ca. 1090). Een omstrede gebeurtenis?", in: Michel Nuytens (ed.), *Kloosterwezen in Vlaanderen: bronnen en geschiedenis*, Brussel: Algemeen Rijksarchief (2003), p. 17-35; Renée Nip, "Life and afterlife. Arnulf of Oudenburg, bishop of Soissons, and Godelieve of Gistel: their function as intercessors in medieval Flanders", in: Anneke Mulder-Bakker (ed.), *The invention of saintliness*, Londen en New York: Routledge (2002), p. 58-76.

¹⁰⁸ Hugo van Die organiseerde verschillende concilies in Frankrijk om bisschoppen die via simonie hun zetel zouden verkregen hebben af te zetten en nieuwe te verkiezen. In 1080 was dit onder meer het geval in Meaux, waar Arnulfus tot bisschop van Soissons werd verkozen. Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 190-191.

¹⁰⁹ Deze Cono was tevens de neef van Arnulf I van Oudenaarde, die de dooppeter van Arnulfus was. Deze verwantschap had ongetwijfeld zijn invloed op de schenking van de Sint-Pieterskerk. Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, p. 585.

¹¹⁰ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, in: Jean Mabillon (ed.), *AA SS OSB*, 6, 2, Parijs: Apud Ludovicum Billaine (1701), hfst. 3, p. 247; hfst. 4, p. 250, hfst. 4; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 37-38; Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, p. 584-5; Meijns, "De oprichting van de Sint-Pietersabdij te Oudenburg", p. 22; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 38-40, 77-78, 199, 203-204.

¹¹¹ Lisiard, bisschop van Soissons had al een eerste versie van de *Vita Arnulfi* vervaardigd. Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, p. 586; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 268-272. Voor meer informatie over het schrijfproces, zie hoofdstuk 2.2.5.

Daar richtten ze een bidplaats op, een huis voor de armen, een gastenverblijf en een hut voor zichzelf. Na enige tijd gingen ze over tot een monastieke levenswijze. Hiervoor deden ze beroep op monniken van de abdij van Anchin en verkozen Fulgentius, een monnik uit Verdun, tot abt.¹¹² Ook in Anchin waren het twee ridders die er voor kozen om niet in een van de bekende abdijen uit de streek, zoals Saint-Amand, Marchiennes, Hasnon of Saint-Ghislain in te treden, maar zich terug te trekken tussen de moerassen en bossen. Zij werden snel vervoegd door anderen bekeerlingen en verwierven bekendheid. Voor de overgang naar een monnikengemeenschap met reguliere levenswijze, deden ze beroep op monniken uit het nabijgelegen Hasnon, waarna een van hen door bisschop Gerard II van Kamerijk tot abt werd aangesteld.¹¹³ Vanaf circa 1110 werd Anchin het belangrijkste hervormingscentra in de regio onder abt Alvisus die de cluniacenzergewoontes in de gemeenschap oplegde.¹¹⁴ Een laatste nieuwe gemeenschap die op het einde van de elfde eeuw tot bloei kwam, is de Sint-Maartensabdij in Doornik onder Odo.¹¹⁵ De oorsprong van deze gemeenschap gaat

¹¹² *Exordium Affligemense*, in: Coosemans, Coppens (eds.), "De eerste kroniek van Affligem", in *Affligemensia*, 4, (1947), p. 13-14, hfst. 1-3; Charles Dereine, "Les origines érémitiques d'Affligem (1083). Légende ou réalité", in: *Revue Bénédictine*, 101, (1991), p. 50-113. Despy beschouwt Affligem echter niet als een eremitische stichting. Georges Despy, "Les Bénédictins en Brabant au XIIe siècle: la "chronique de l'abbaye d'Afflighem"", in: *Problèmes d'histoire du christianisme*, 12, (1983), p. 51-116. Voor een *status quaestionis* over de stichting en de vroege jaren van Affligem, zie Erik Van Mingroot, *Les chartres de Gérard I^{er}, Liébert et Gérard II, évêques de Cambrai et d'Arras, comtes de Cambrésis (1012-1092/1093)*, Leuven: Leuven University Press (2005), p. 231-238.

¹¹³ Eugène-Alexis Escallier, *L'abbaye d'Anchin 1079-1792*, Lille: Lefort (1852), p. 1-22; Jean-Pierre Gerzaguët, *L'Abbaye d'Anchin: de sa fondation (1079) au XIVe siècle: essor, vie et rayonnement d'une grande communauté bénédictine*, Parijs: Presses universitaires du Septentrion (1997), p. 54-55, 66-67; Charles Dereine, "Ermîtes, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine (1075-1125)", in: *Revue Bénédictine*, 47, (1987), p. 291-295.

¹¹⁴ Hoewel Herman van Doornik (circa 1143) al een cluniacenzerspiratie projecteerde op Anchin en Affligem voor de jaren 1090, is er geen enkele eigentijdse bron die suggereert dat de monniken hun observantie aanpasten vóór de hervorming vanuit Sint-Bertijns in 1111. Verschillende historici hebben de stelling van Herman van Doornik voor waarheid aangenomen, het is echter afdoende aangetoond dat Herman hiermee vooral eigentijds leiderschap mee wilde ondersteunen. Anne-Marie Helvetius, "Aspects de l'influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux XIe et XIIe siècles", in: *Publications de la Section historique de l'Institut grand-ducal de Luxembourg*, 106, (1991), p. 64 volgde nog de stelling van Herman van Doornik. Recent aarzelde De Grieck om de vroege omschakeling naar de leefregel van Cluny in Anchin, af te wijzen. De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, p. 68-73, vooral 69, n. 9. De laatste decennia is echter het merendeel van de onderzoekers ervan overtuigd dat pas circa 1110 de leefregel van Cluny in Anchin werd ingevoerd. Gerzaguët, *L'Abbaye d'Anchin*, p. 124-124; Vanderputten, "A time of great confusion", p. 50 (de vroege geschiedenis van Anchin), passim (over de rol van Alvisus); Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 44-45.

¹¹⁵ Charles Dereine, "Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle", in: *Revue du moyen âge latin: études, textes, chronique, bibliographie*, 4, (1948), p. 137-154; Irvén Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", in: *Revue Bénédictine*, 98, (1988), p. 114-140; Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, p. 770-772; De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, p. 266-271.

terug op Odo die zich als leraar aan de kathedraalschool, na het lezen van een passage van Augustinus, tot een striktere ascetische levenswijze bekeerde. Zijn voorbeeld won aan populariteit en in 1092 vestigde hij zich met verschillende volgelingen aan de Sint-Maartenskerk in Doornik om een leven in armoede na te streven. Op aanraden van de abt van Anchin, werd in 1095 voor een monnikengemeenschap gekozen, omdat deze levensvorm beter na te volgen was.¹¹⁶ Volgens de historiograaf van de abdij, Herman van Doornik, die in de jaren 1140 de stichtingsgeschiedenis neerschreef, werden hierbij ook de *consuetudines* van Cluny ingevoerd. Intussen is echter aangetoond dat dit op dat moment hoogst onwaarschijnlijk was en een persoonlijke toevoeging is van Herman om zijn eigen autoriteit te ondersteunen.¹¹⁷ De abdij kende een groot succes en in 1105 werd Odo tot bisschop van Kamerijk verkozen. Zijn episcopaat was echter gecontesteerd en hij trok zich terug in de abdij van Anchin, waar hij in 1113 stierf.¹¹⁸

De invloed van Cluny

Naast deze nieuwe succesvolle stichtingen, bleven echter ook de oude instellingen invloed en uitstraling hebben. In de prestigieuze abdij van Sint-Bertijns werden onder het abbatiaat van Lambertus de gebruiken van Cluny ingevoerd en verder verspreid over Vlaanderen.¹¹⁹

Deze Lambertus was betrokken bij de cirkel van kerkhervormers rond gravin Clementia en dus geïnteresseerd in religieuze vraagstukken en de algemene toestand van de Kerk,

¹¹⁶ Amand de Castelle, *De Odonis episcopi cameracensis vita vel moribus*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), *MGH, SS*, 15.2, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1888), p. 944; Herman van Doornik, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, in: Georg Waitz (ed.), *MGH, SS*, 14, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1883), p. 276, 290-291, hfst. 4, 38-29, 68; Charles Dereine, "La spiritualité "apostolique" des premiers fondateurs d'Affligem (1083-1100)", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 54, (1959), p. 45; Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century" p. 126, 138-39.

¹¹⁷ Zie ook noot 114; Vanderputten, "A time of great confusion", p. 50-73; Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 45-46.

¹¹⁸ Irvén Resnick, "Odo of Cambrai and the investiture crisis in the early twelfth century", in: *Viator*, 28, (1997), p. 92-96; Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, p. 69-76; 772-777; De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, p. 266-268.

¹¹⁹ Etienne Sabbe, "La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du XII^e siècle", in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 9, 1, (1930), p. 121-138; Jean-Marie De Smet, "Quand Robert II confia-t-il Saint-Bertin à Cluny", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 44, (1951), p. 160-164; Helvetius, "Aspects de l'influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux XI^e et XII^e siècles", p. 51-68; Jean-Pierre Gerzaguët, *Les communautés religieuses bénédictines de la vallée de la Scarpe (Saint-Vaast, Anchin, Marchiennes, Hasnon, Saint-Amand) du XI^e au début du XIV^e siècle. Travaux, recherches, perspectives*. (Université Lille III, 2003), p. 68-76; Vanderputten, *Reform, conflict, and the shaping of corporate identities: collected studies on Benedictine monasticism, 1050-1150*, p. 112; De chronologie wordt bediscussieerd in Steven Vanderputten, "Fulcard's pigsty: Cluniac reformers, dispute settlement, and the lower aristocracy in early twelfth-century Flanders", in: *Viator: Medieval and renaissance studies*, 38, 1, (2007), p. 91-115.

waarmee hij aansluiting vond bij Anselmus en Hugo van Cluny. Wanneer hij in 1095 abt werd van Sint-Bertijns, probeerde hij eerst de monniken een strikte observantie op te leggen, onder meer omdat de monniken privébezit hadden. In samenspraak met gravin Clementia en de bisschoppen van Arras en Terwaan, werd hierop in 1098-1099 de abdij aan Hugo van Cluny aangeboden, waarbij Lambertus zelf in het geheim in Cluny professie deed, terwijl twaalf monniken van Cluny naar Sint-Bertijns kwamen. Er rees sterk verzet tegen de onderwerping aan Cluny, waarop Lambert afzag van het plan maar wel een aangepaste versie van de cluniacenser *consuetudines* in zijn gemeenschap introduceerde. Vanderputten typeerde de formele invoering van de gewoontes van Cluny niet als het primaire doel van Lambertus en zijn medestanders, maar eerder een middel om onder andere de autoriteit van de abt te consolideren.¹²⁰ Deze observantie kende een groot succes en trok van heinde en ver nieuwe monniken aan. Dit beperkte zich niet enkel tot Sint-Bertijns. Lambertus richtte eveneens met medewerking van de gravin en bisschoppen, een netwerk van hervormde instellingen op. Dit was het geval voor Auchy (1101), Sint-Winnoksbergen (1106), Sint-Vaast (1109) en Marchiennes (1110). Later intervenieerde hij eveneens in de Gentse abdijen (1117). Ondanks het gebruik van de cluniacenzergewoontes, waren deze interventies niet zo verschillend van de hervormingen in de elfde eeuw.¹²¹

Ook in het bisdom Luik kende het begin van de twaalfde eeuw een cluniacenzervloed. Circa 1106 werd in de Luikse Saint-Jacques en Saint-Laurentabdij met de hulp van bisschop Otbert de regel van Cluny ingevoerd. Een jaar later introduceerde Rudolf bij de start van zijn abbatiaat in Sint-Truiden ook de gewoontes van Cluny om zijn autoriteit te versterken na de crisis ten gevolge van de Investituurstrijd. Hiervoor werden monniken van de beide Luikse instellingen naar Sint-Truiden gezonden.¹²² Net zoals in Vlaanderen echter was de invoering van de cluniacenzergewoontes eerder een middel dan een doel.¹²³

In het tweede kwart van de twaalfde eeuw veranderde de invloed van Cluny op de benedictijnse praktijk in Vlaanderen echter, wanneer onder meer Alvisus, abt van Anchin in diverse gemeenschappen intervenieerde en hiermee plannen maakte om tot een geïnstitutionaliseerd netwerk te komen, wat leidde tot het eerste generaal kapittel van benedictijnse abten in Reims in 1131.¹²⁴ Waar de eerste cluniacenzervormingen van

¹²⁰ Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 51-52.

¹²¹ Ibid., p. 56-57.

¹²² Jacques Stiennon, "Cluny et Saint-Trond au XIIe siècle", in: *Ancien pays et assemblées d'états/Standen en Landen*, 8, (1955), p. 61-63; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 362-363; Helvetius, "Aspects de l'influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux XI^e et XII^e siècles", p. 59; Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 55-56.

¹²³ Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 48.

¹²⁴ Ibid., p. 62-64.

Lambertus van Sint-Bertijns zich nog in het verlengde van het elfde-eeuws religieus leiderschap plaatsten, was dit bij deze latere interventies steeds minder het geval. Deze zullen daarom geen deel uitmaken van dit onderzoek.

1.2 Historiografisch kader

1.2.1 Het paradigma van afgescheiden hervormingsbewegingen: van Sackur tot Hallinger

Eeuwenlang berustte de kennis over de evoluties binnen het kloosterwezen ook bij de leden van dit kloosterwezen: De bronnen werden in de abdijen gecreëerd en daar ook bewaard als geheugen van de eigen instelling. Vanaf de zeventiende eeuw zorgden de eerste hagiografische bronnenuitgaven ervoor dat deze monastieke kennis de beslotenheid van haar oorspronkelijke bibliotheek verliet.¹²⁵ Het was echter pas in de negentiende eeuw dat grootschalige kritische tekstuitgaveprojecten zoals deze van de *Monumenta Germaniae historica*¹²⁶ of de *Patrologia Latina*¹²⁷ de bronnen echt toegankelijk maakten. Gecombineerd met de toegenomen wetenschappelijke interesse op verschillende vlakken, resulteerde dit in een veelheid aan studies die focusten op het middeleeuwse kloosterwezen. In Frankrijk werd dit onderzoek voornamelijk gevoerd werd door leden van monastieke orden, vaak vanuit de onderliggende gedachte om de actualiteit en de toekomst van de Kerk te verdedigen door op de beschavende rol van de monniken in de middeleeuwen te wijzen. Vooral de invloed van de abdij van Cluny werd hierin sterk benadrukt.¹²⁸ In Duitsland daarentegen was het idee van de glorieuze Kerk

¹²⁵ De *Acta Sanctorum* werd in 1643 door de bollandisten gestart als uitgaveproject waarin alle heiligen en de daaraan gelinkte teksten zouden verenigd worden zodat deze breder verspreid werden. De ordening was volgens de feestdag van de heilige, startend in januari. Dit uitgaveproject loopt nog steeds. Daarnaast begon in 1668 de benedictijn Mabillon aan de geschiedenis van zijn orde, met onder meer de uitgave van de levens van de Benedictijnse heiligen in de *Acta Sanctorum ordinis Sancti Benedicti*.

¹²⁶ De MGH werd opgericht in 1819, de eerste uitgave was in 1826. Eerst was Pertz de uitgever, dan Waitz.

¹²⁷ De *Patrologia Latina* verzamelt de geschriften van kerkvader en kerkelijke schrijvers en werden door Migne uitgegeven tussen 1844 en 1855.

¹²⁸ Deze monopoliepositie op religieuze geschiedenis door de monastieke orden, gaat terug op de Franse Revolutie, waarna Kerk en Staat strikt gescheiden waren en in de geschiedenisopleiding aan de universiteiten amper aandacht werd besteed aan geloofspraktijken. Dominique Iogna-Prat, "Bilan et perspectives de l'histoire monastique au pays de Montalembert et de dom Besse", in: Giancarlo Andenna (ed.), *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del*

minder invloedrijk en bepaalde voornamelijk de verwetenschappelijking van het historisch onderzoek via de ideeën van Ranke en het positivisme, de onderzoekstendensen. Daarnaast had ook de politiek, met het streven naar een Duitse eenwording, een sterke invloed op de geschiedschrijving. Bresslau schetste bijvoorbeeld een beeld van het Duitse rijk als een verzameling van vorsten, onder onbetwiste leiding van een koning die tevens zeggenschap had over de Kerk in zijn rijk.¹²⁹ In deze context schreef Sackur *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit*, een eerste allesomvattende studie over de hervormingsbeweging in de volle middeleeuwen, vertrekkend vanuit verschillende hervormingscentra.¹³⁰ Als uitgangspunt werd hiervoor de invloed van Cluny op de hervormingen genomen, waaraan elke hervormingsbeweging afgetoetst werd. Sackur concludeerde echter dat binnen de tiende-eeuwse hervormingen in Lotharingen, het Duitse Rijk of Noord-Italië, geen directe invloed van Cluny te ontdekken was. Hij beschouwde deze zelfs als een tegengestelde beweging. Vanaf de elfde eeuw was er volgens Sackur wel cluniacenserinvloed te merken in de Duitse hervormingen, maar enkel indirect via Richard of Poppo.¹³¹ Een van de belangrijkste gevolgen van het onderzoek van Sackur, was dat monastieke evolutie en *renovatio* in de volle middeleeuwen bestudeerd werden vanuit het concept van toonaangevende hervormingscentra, zoals Gorze, maar voornamelijk ook Cluny. Hoewel Sackur de hervormingsbewegingen binnen bepaalde provincies beschouwde als aparte bewegingen en zelf enkele kanttekeningen maakte bij de alomtegenwoordigheid van

terzo millennio, Milaan: Vita e pensiero (2001), p. 55 specifiek en meer algemeen over de Franse historiografische monastieke traditie p. 53-56; Eric Palazzo, "Commentaire. Religion et culture", in: Jean-Claude Oexle Schmitt, Otto Gerhard (ed.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Parijs: Publications de la Sorbonne (2003), p. 227.

¹²⁹ Harry Bresslau, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Konrad II*, Vol. 1, Leipzig: Berlag von Dunder & Hulblot (1879), Hendrik Teunis, "Negotiating secular and ecclesiastical power in the central middle ages: a historiographical introduction", in: Arnoud-Jan Bijsterveld, Hendrik Teunis, Andrew Wareham (eds.), *Negotiating secular and ecclesiastical power. Western Europe in the central middle ages*, Turnhout: Brepols (1999), p. 2-3; Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 96.

¹³⁰ Sackur vermeldde zelf dat hij beïnvloed was door voorgangers als Dümmler en Bresslau, die beiden leerlingen van Ranke waren en meewerkten aan de MGH-uitgaves, of Ladewig die gespecialiseerd was in de monastieke hervorming van Poppo van Stavelot. Ladewig, *Poppo von Stablo und die Lothringisch-cluniacensische Klosterreform in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts*; Ernst Sackur, *Die cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, Halle/Saale: Niemeyer (1892), p. VIII.

¹³¹ Hoewel Sackur dus zelf aangaf dat er ook bewegingen onafhankelijk van Cluny bestonden, had hi het er in zijn onderzoek moeilijk mee om de relatie tot Cluny volledig los te laten en ging hij alles eerst aan Cluny aftoetsen. Sackur, *Die cluniacenser* p. 449. Ook in zijn artikel "Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte französischer und lothringischer Klöster im 10. und 11. Jahrhundert", maakt hij geen onderscheid in verschillende bewegingen of geografische verschillen, maar onderzoekt hij de evolutie van de giften en de economie van "de hervormingskloosters". Ernst Sackur, "Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte französischer und lothringischer Klöster im 10. und 11. Jahrhundert", in: *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 1, (1893).

Cluny,¹³² werd door verschillende onderzoekers vooral het idee verder uitgewerkt dat Cluny de motor van verandering was voor de hervorming in Westelijk Europa.¹³³ Andere onderzoekers verzetten zich echter tegen het idee van cluniacenzervloed in het Duitse en Lotharingische kloosterwezen en benadrukten het belang van onder meer Gorze als onafhankelijk centrum.¹³⁴ In de eerste helft van de twintigste eeuw waren er echter ook enkele, voornamelijk Franstalige, auteurs die het idee van supra-regionale hervormingsnetwerken bekritiseerden en de beïnvloeding van Cluny buiten Frankrijk minimaliseerden.¹³⁵

De autoriteit van het onderzoek van Sackur bleef echter zeer aanwezig in het onderzoek, met name zijn idee om hervorming op te delen in grote bewegingen, overeenkomstig met het Duitse dan wel Franse rijk. In 1952 leidde dit tot het magnum-opus van Hallinger, "Gorze-Kluny". Hallinger verzette zich sterk tegen het idee dat het Duitse Rijk afhankelijk geweest zou zijn van het Franse Cluny voor monastieke vernieuwingen of dat de Lotharingische hervorming een zijtak zou zijn geweest van de beweging van Cluny. Daarom wilde hij de tegenstellingen tussen beide bewegingen aantonen, met een focus

¹³² Vooral in zijn concluderend hoofdstuk benadrukte Sackur de eigenheid van de verschillende bewegingen, doorheen zijn werk zelf echter ging hij vooral sterk op zoek naar de invloed van Cluny. Sackur, *Die cluniacenser*, p. 457.

¹³³ Verschillende navolgers van Sackur onderzochten de hervormingen in het Duitse rijk of in Lotharingen vanuit het paradigma van de cluniacenzervloed. Ernst Tomek, *Studien zur Reform der deutschen Kloster im 11. Jahrhundert. 1: die Frühreform*, Wenen (1910); Rose Graham, "The relation of Cluny to some other movements of monastic reform", in: *The journal of theological studies*, 15, (1914), p. 179-195; Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 5 vols, Leipzig, Berlijn: Hinrichs (1887-1920), vol. 3, p. 356. Een verdere bibliografie kan gevonden worden bij Hallinger, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, p. 7-8.

¹³⁴ Voorbeelden hiervan waren onder meer Hauviller en Lamprecht, die Gorze als onafhankelijk centrum van Cluny benadrukten. Ook Wolff stelde dat Gorze zich oorspronkelijk los van Cluny ontwikkelde. Ernst Hauviller, *Ulrich von Cluny. Ein biografischer Beitrag zur Geschichte der Cluniacenser im 11. Jahrhundert*, 3 vols, Münster: Schöningh (1896), deel 1; Karl Lamprecht, "Der Charakter der klösterlichen Reformbewegung Lothringens im 10. Jh. ", in: *Monatsschrift für die Geschichte Westdeutschlands*, 7, (1881); Carl Wolff, "Die Gorzer Reform in ihrem Verhältnis zu Deutschen Klöstern, Ein Beitrag zu lothringisch-deutschen Klosterbeziehungen des Mittelalters", in: *Elsass-Lothringisches Jahrbuch*, 9, (1930). Het latere werk van Hallinger "Gorze-Kluny" is hier voor een deel de verderzetting van. Zoals vermeld bij Pius Engelbert, "Kassius Hallinger (1911-1991) und die Erforschung des hochmittelalterlichen Mönchtums", in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 79, (1993), p. 281-282.

¹³⁵ Sabbe wees er bijvoorbeeld op dat in Vlaanderen en Lotharingen pas vanaf de twaalfde eeuw directe verbanden met Cluny kunnen gevonden worden. Dauphin stipuleerde dat er voor de hervormingen van Richard van Saint-Vanne zeer veel verschillen met de hervormingen door Cluny kunnen teruggevonden worden. Etienne Sabbe, "Notes sur la réforme de Richard de Saint-Vannes dans les Pays-Bas", in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 7, 2, (1928), p. 551-570; Sabbe, "La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du XII^e siècle", p. 121-138; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p.336-345; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. XIII.

op alle gemeenschappen die door de Gorzerhervorming zouden beïnvloed zijn.¹³⁶ Hij onderscheidde tien filiaties die Gorze en niet Cluny als oorspronkelijke inspiratie hadden en duidde bovendien meer dan 160 gemeenschappen aan in de Gorzerinvloedskring.¹³⁷ Centraal stond de Lotharingische groep, gestart rond de abdij van Gorze in 933, maar vooral verspreid via de hervormingen van Sankt-Maximin in Trier.¹³⁸ Een van de filiaties die Hallinger detecteerde in de elfde eeuw, was de *lotharingische Mischobservanz*, zijn benaming voor de groep hervormde abdijen onder Richard van Saint-Vanne en Poppo van Stavelot. Deze beweging had volgens Hallinger wel de tiende-eeuwse *ordo Gorziensis* als startpunt, waar Saint-Vanne bij hoorde, maar voegde daar ook Bourgondische elementen aan toe, zodat een mengvorm ontstond.¹³⁹ Ondanks deze beïnvloeding van de cluniacenerideeën, benadrukte Hallinger dat de *lotharingische Mischobservanz* geen deel uitmaakte van Cluny.¹⁴⁰ De monumentale studie van Hallinger was van grote invloed in de daarop volgende periode en gaf een nieuwe impuls aan het onderzoek, onder meer omdat hij als eerste systematisch coutumiers en necrologia als bronnen ging gebruiken.¹⁴¹

1.2.2 Gorze-Kluny in vraag gesteld

Het werk van Hallinger kreeg zowel enthousiaste¹⁴² als kritische respons. Vooral de sterke nadruk die de studie legde op de tegenstelling tussen Gorze en Cluny en de tendens om alle hervormingen onder invloed van Gorze te plaatsen vanaf het minste contact dat kon

¹³⁶ Hallinger stelde dat Sackur de Lotharingische hervorming van de tiende eeuw in het werkgebied van Cluny had ingelijfd en wilde deze herwaarderen om haar eigen verdiensten. Hallinger, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, p. 33, 43.

¹³⁷ Deze vaststelling van een hervorming gebeurde op vier verschillende manieren: via de studie van abtslijsten wilde Hallinger achterhalen of er een abt van buiten het klooster geïntroduceerd werd. Door te focussen op de mate van tegenstand tegen een hervorming, wilde hij achterhalen of er sprake was van vernieuwing of van tegenstellingen. Via de studie van de *consuetudo monastica* probeerde hij overeenkomsten en verschillen in gebruiken te vinden. Ten slotte wilde hij de verspreiding van een hervormingsidee in andere huizen vaststellen via de *necrologia*. Ibid., p. 8-13, 33-36.

¹³⁸ Ibid., p. 46-47.

¹³⁹ Ibid., p. 280-284.

¹⁴⁰ Hallinger wees hiervoor op het sterke verzet tegen het binnendringen van Cluny in deze abdijen op het einde van de elfde eeuw. Ibid., p. 474-475, 483-484.

¹⁴¹ Harald Sellner, "Les communautés religieuses du Moyen Age central et la recherche des réformes monastiques en Allemagne.", in: Steven Vanderputten, Brigitte Meijns (eds.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central middle ages - réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press (2011), p. 151-154.

¹⁴² Theodor Schieffer, "Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung?", in: *Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte*, 4, (1952), p. 24 is bijvoorbeeld zeer positief tov de stelling van Hallinger.

gevonden worden, kreeg verschillende opmerkingen, onder meer door de Freiburgerschool rond Gerd Tellenbach.¹⁴³

Ondanks de verschillende kritieken en aanvullingen op het werk van Hallinger, verscheen in 1971 een tweede onherziene uitgave, die een nieuwe kritische onderzoeksgolf tot gevolg had. Tegelijk was dit een periode van grote vernieuwing binnen het onderzoeksveld. Vooral Wollasch benadrukte dat Hallinger in methode, theorie en inhoud, fouten had gemaakt. Hij vroeg zich af hoe Hallinger zijn volledige onderzoek kon laten afhangen van *necrologia* en *consuetudines*, zonder dat hiervoor bruikbare edities voorhanden waren.¹⁴⁴ Ook andere onderzoeken in verband met deze hervormingen wezen uit dat de voorstelling van Hallinger ver van de informatie in de bronnen stond, zo tonen de filiatiekaarten van Hallinger een volledig ander beeld dan de kaarten die Parisse maakte op basis van het Gorze-necrologium.¹⁴⁵ Ondanks de vele kritieken op het werk van Hallinger, is zijn stempel op het onderzoek onmiskenbaar, onder meer door de vele aandacht die gegaan is naar de relatie tussen Gorze en Cluny.¹⁴⁶

¹⁴³ Dauphin, "Monastic reforms from the tenth century to the twelfth", in: *Downside review: quarterly of Catholic thought and of humanistic history*, (1952), p. 62-74 bekritiseerde de methode van Hallinger. Gerd Tellenbach et al., *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, Freiburg: Herder (1959), verzette zich tegen de sterke tegenstelling tussen Gorze en Cluny die Hallinger poneerde en onderlijnde de noodzaak van onderzoek naar *necrologia*. Leerlingen van Tellenbach, zoals Schmid en Wollasch wilden via de studie van memoriaboeken en *necrologia* een gedifferentieerder beeld schetsen. Wisplinghoff, *Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei S. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150*, p. 23-55 verzette zich eveneens tegen de stelling van Hallinger, volgens dewelke Gorze verspreid zou zijn in het Rijk via Sankt-Maximin in Trier.

¹⁴⁴ Joachim Wollasch, "Neue Methoden der Erforschung des Mönchtums im Mittelalter", in: *Historische Zeitschrift*, 225, (1977), p. 531-551; Joachim Wollasch, "Totengedenken im Reformmönchtum", in: Raymond Kottje, Helmut Mauer (eds.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen: Thorbecke (1989), p. 156; Raymund Kottje, "Einleitung. Monastische Reform oder Reformen?", in: Raymund Kottje, Helmut Mauer (eds.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen Thorbecke (1989), p. 9-13; Sellner, "Les communautés religieuses du Moyen Age central et la recherche des réformes monastiques en Allemagne.", p. 153-154.

¹⁴⁵ Michel Parisse, *Le nécrologe de Gorze. Contribution à l'histoire monastique*, Mémoires des annales de l'Est, Nancy (1971), zoals vermeld bij Wollasch, "Neue Methoden der Erforschung des Mönchtums im Mittelalter" p. 539.

¹⁴⁶ In 2003 verwees Gillen nog naar het werk van Hallinger in haar bewijsvoering omtrent de invoering van de *lothringischen Mischobservanz* door Richard van Saint-Vanne in Saint-Mihiel. Nochtans is er amper iets geweten over de verwezenlijkingen van Richard in Saint-Mihiel. Gillen, *Saint-Mihiel im hohen und späten Mittelalter*, p. 64. Een ander gevolg van het werk van Hallinger is dat er in het onderzoek veel minder aandacht is geweest voor de invloed van de abdij van Fleury dan voor die van Cluny. Nochtans werd onder meer Saint-Evre in Toul in 933-934 aan de abt van Fleury toevertrouwd. Het werk van Glenn detecteerde ook duidelijke overeenkomsten tussen de *Vita Johannis* die in Gorze werd geschreven en de gewoonten van Fleury. Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*, p. 78-79.

1.2.3 Versnippering van het onderzoeksveld

Een belangrijke onderzoekspiste sinds de jaren 1960, die inging tegen het bestaan van homogene hervormingsnetwerken, focuste zich op *memoria* als onderzoeksthema.¹⁴⁷ Hiermee werd de basis gelegd voor onderzoek naar wereldlijke patronagenetwerken rondom de monastieke instellingen. Het belang van de aristocratie in de hervorming en de eigenheid van de lokale context kregen hierbij steeds meer de aandacht.¹⁴⁸ Vanaf de jaren 1980 werd het onderzoek naar de relaties tot de lekenwereld ook sterk beïnvloed door de antropologie. De studie van Rosenwein naar de sociale relaties tussen leken en de abdij van Cluny op basis van giftuitwisseling was bijvoorbeeld erg invloedrijk.¹⁴⁹ Het werk van Rosenwein was ook van invloed voor het debat omtrent middeleeuws bronnenmateriaal en toonde onder meer aan dat er grote afstand kon bestaan tussen

¹⁴⁷ Dit onderzoek had vooral zijn oorsprong in Duitsland, onder meer in de onderzoeksgroep rond Wollasch en Schmid, maar werd ook bekend in Amerika. Barbara Rosenwein, "Views from afar: North American perspectives on medieval monasticism", in: Cristina Andenna (ed.), *Dove va la storiografia monastica in Europa?: temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio; atti del Convegno internazionale Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000*, Milaan: Vita e Pensiero (2001), p. 77; Michael Borgolte, "'Memoria': Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le moyen âge", in: Jean-Claude Oexle, Otto Gerhard (ed.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Parijs: Publications de la Sorbonne (2003), p. 55-61; Michel Lauwers, "Memoria. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne", in: *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Parijs: Publications de la Sorbonne (2003), p. 105-109, met uitgebreidere bibliografie met betrekking tot de *memoria*-studie. Isabelle Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IXe au XIIe siècle. Tour d'horizon historiographique", in: Steven Vanderputten, Brigitte Meijns (eds.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central middle ages - réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press (2011), p. 13.

¹⁴⁸ Giles Constable, "Monasticism, Lordship and Society in the Twelfth-Century Hesbaye. Five documents on the foundation of the Cluniac priory of Bertrée", in: *Traditio*, 33, (1977), 159-224; Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharingie", p. 167-196; Michel Margue, "Libertas ecclesiae. Réformes monastiques et relecture de l'histoire dans l'espace Lotharingien (Xe-XIIe s). Le cas de l'abbaye d'Echternach", in: Nicole Bouter (ed.), *Ecrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne (2005), p. 107-123; Nightingale, *Monasteries and patrons*; Florian Mazel, "Des familles de l'aristocratie locale en leurs territoires: France de l'Ouest, du IXe au XIe siècle", in: Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan (eds.), *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout: Brepols (2007), p. 361-398; Nicolas Schroeder, *Terra familiaque Remacli. Etudes sur le milieu social & matériel de l'abbaye de Stavelot-Malmédy (VIIe- XIVE siècle)* (onuitgegeven doctoraatsverhandeling, Vrije Universiteit Brussel, 2011).

¹⁴⁹ Barbara Rosenwein, *To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, Ithaca, Londen: Cornell University Press (1989); Teunis, "Negotiating secular and ecclesiastical power", p. 14; Florian Mazel, "Monachisme et aristocratie aux X^e-XI^e siècles. Un regard sur l'historiographie récente", in: Steven Vanderputten, Brigitte Meijns (eds.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central Middle Ages. Réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press (2011), p. 60.

normatieve teksten en dagelijkse praktijk.¹⁵⁰ Ook narratieve bronnen kregen hernieuwde aandacht in het onderzoek en werden binnen hun ontstaanscontext bestudeerd.¹⁵¹ Hierdoor werden hagiografische teksten over monastieke hervormingen niet meer geïnterpreteerd als een reële weergave van de situatie, maar als een legitimatieproces waarbij de te hervormen huizen als catastrofaal afgeschilderd werden om zo de hervormingsacties beter te doen uitkomen.¹⁵²

Naast deze focus op de wereldlijke netwerken en de *familia* van een abdij, concentreerden verschillende studies zich op de implicaties van hervorming, vaak toegespitst op één specifiek aspect, zoals de economische situatie en het domeinbeheer,¹⁵³ bouwprojecten¹⁵⁴ of relieken.¹⁵⁵ Waar jarenlang eerder de nadruk lag op externe netwerken, werd de laatste decennia ook de studie van het interne leven heropgepikt, zowel wat betreft de

¹⁵⁰ Gert Melville, "La recherche sur les ordres religieux en Allemagne. Chemins parcourus et nouveaux horizons", in: *Cahiers de civilisations médiévale*, 49, (2006) p. 166-168; Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IXe au XIIe siècle. Tour d'horizon historiographique", p. 22-25. Door de inzichten dat normatieve bronnen ook identiteitsvormend konden geweest zijn, werden costuimen opnieuw onderzocht. Voor Cluny: Susan Boynton, Isabelle Cochelin, *From dead of night to end of day: the medieval cluniac customs - Du coeur de la nuit à la fin du jour: les coutumes clunisiennes au Moyen Âge*, Turnhout: Brepols (2005).

¹⁵¹ Wat betreft narratieve bronnen, specialiseerde Goullet zich in het hagiografische herschrijven. Zie onder meer Monique Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques: essai sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident latin médiéval (viiiie-xiiiie s.)*, Turnhout: Brepols (2005).

¹⁵² Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IXe au XIIe siècle. Tour d'horizon historiographique", p. 35-37 met uitgebreide referenties naar de relevante literatuur.

¹⁵³ Voor een overzicht van de evolutie in dit onderzoek: Alexis Wilkin, "Communautés bénédictines et environnement économique en IX^e-XII^e siècles. Réflexions sur les tendances historiographiques de l'analyse du temporel monastique", in: *Ecclesia in medio nationis: reflections on the study of monasticism in the central middle ages. Réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, (2011), p. 101-150.

¹⁵⁴ Warran Sanderson, "Monastic reform in Lorraine and the architecture of the outer crypt, 950-1100", in: *Transactions of the American philosophical society*, 61, 6, (1971), p. 3-36; Anne-Marie Helvétius, "Hagiographie et architecture en Basse-Lotharingie médiévale", in: *Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, 110, (1994), p. 27-45; Warran Sanderson, "Monastic Architecture and the Gorze reform reconsidered", in: Nigel Hiscock (ed.), *The white mantle of churches: architecture, liturgy, and art around the Millennium*, Turnhout: Brepols (2003), p. 81-90; Dominique Iogna-Prat, *La maison dieu: une histoire monumentale de l'église au moyen-âge: v. 800-v. 1200*, Paris: Seuil (2006).

¹⁵⁵ Anne Wagner, Monique Goullet, "Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux X^e - XI^e siècles", in: *Revue Mabillon*, 10, (1999), p. 67-88; Philippe George, "Les reliques des saints: un nouvel objet historique", in: Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols (1999), p. 229-237; Anne-Marie Helvétius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e - XIII^e siècle)", in: Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols (1999), p. 293-311; Jean-Pierre Caillet, *Reliques et architecture religieuse aux époques carolingienne et romane*, in: Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols (1999), p. 169-197; Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 90-110.

monastieke identiteit¹⁵⁶ als de spirituele focus en gedrag van de monniken.¹⁵⁷ Ook de monastieke omgang met de dood was het onderwerp van verschillende studies.¹⁵⁸

1.2.4 Abten als onderzoeksthema

Nadat in de negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw sleutelfiguren in de monastieke geschiedenis voornamelijk vanuit hagiografisch standpunt beschouwd werden, verdwenen deze leiderstypes in de tweede helft van de twintigste eeuw enkele decennia naar de achtergrond. Vooral vanaf de jaren 1990 echter is er in de literatuur terug een toegenomen aandacht te zien voor leidersfiguren, zowel voor de generieke figuur van de abt,¹⁵⁹ als voor individuele persoonlijkheden.

Willem van Volpiano was reeds in 1973 het onderwerp van een monografie door Bulst waarbij zijn verschillende hervormingen en multi-abbatiaat onderzocht werden.¹⁶⁰ Recenter werd deze abt opnieuw onderzocht door Gazeau en Goullet, naar aanleiding van de eerste Franse vertaling van de *vita Willelmi*. Hierbij werd onder meer aandacht besteed

¹⁵⁶ Susan Boynton, *Shaping a monastic identity: liturgy and history at the imperial Abbey of Farfa, 1000-1125*, Ithaca (N.Y.): Cornell university press (2006); Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IXe au XIIe siècle. Tour d'horizon historiographique", p. 29.

¹⁵⁷ Steffen Patzold, *Konflikte im Kloster: Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum: Matthiesen (2000); Sebastien Barret; Gert Melville (ed.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum* Dresden: Lit (2005); Wagner, "De l'humilité de l'abbé Richard", p. 3-15; Steven Vanderputten, "Oboedientia. Réformes et discipline monastique au début du XI^e siècle", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 53, (2010), p. 255-266.

¹⁵⁸ Henri Platelle, "La mort précieuse. La mort des moines d'après quelques sources des Pays Bas du sud", in: *Revue Mabillon*, 60, 289, (1982), p. 151-174; Michel Lauwers, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Âge", in: *Le Moyen Âge*, 94, (1988), p. 21-50; Patrick Henriot, "Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au 11^e siècle", in: *Le Moyen Âge*, 96, (1990), p. 227-244; Frederick Paxton, *Liturgy and anthropology: a monastic death ritual of the eleventh century*, Missoula: St Dunstan's Press (1993); George, "Un moine est mort", p. 497-506; Arlette Maquet, "Cluny et la mort: le cas des abbés Mayeul et Odilon à Souvigny", in: *Hortus Artium Medievalium; La représentation de la mort de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, 10, (2004), p. 109-118; Marc-Edouard Gautier, "Les sépultures des saints abbés de Cluny, Mayeul et Odilon, à Souvigny: état de question et réflexions nouvelles (XI-XIV^e siècle)", in: *La représentation de la mort de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge, Hortus Artium Medievalium*, 10, (2004), p. 133-144; Véronique Gazeau, "Mort du réformateur Guillaume de Volpiano (Fécamp, 1^{er} janvier 1031)", in: Sylvain Gouguenheim et al. (eds.), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Parijs: Picard (2004), p. 629-634.

¹⁵⁹ Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*; Martina Wiech, *Das Amt des Abtes im Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen um Äbte früh- und hochmittelalterlicher Klöster unter besonderer Berücksichtigung des Bodenseegebiets*, Siegburg: Verlag Franz Schmitt (1999); Franz Neiske, "Charismatischer Abt oder charismatische Gemeinschaft?", in: Giancarlo Andenna, Mirko Breitenstein, Gert Melville (eds.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster: Lit (2005), p. 55-72.

¹⁶⁰ Bulst, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*.

aan de manier deugden van Willem geïnstrumentaliseerd werden in de *vita* en hoe het portret van de hervormer vorm gekregen had.¹⁶¹ Gazeau beperkte zich niet tot de figuur van Willem van Volpiano, maar voerde eveneens een prosopografische studie naar de abten in Normandië (tiende tot twaalfde eeuw).¹⁶²

Interessanter voor dit onderzoek zijn echter de verschillende studies die focussen op de *performance* en representatie van abbatiaal leiderschap en de betekenis hiervan in de bredere monastieke context. De abten van Cluny en hun zeer uitgebreid bronnencorpus hebben hierbij het meeste aandacht gekregen. Iogna-Prat focuste op de figuur van Majolus van Cluny en toonde aan de hand van de evolutie van zijn hagiografisch dossier, dat de abtsbiografie aangepast werd naargelang de eigentijdse noden en ideologische ontwikkeling van de gemeenschap van Cluny in de elfde en twaalfde eeuw.¹⁶³ Zij merkte eveneens op dat ook de andere abbatiale *vitae* en hun herschrijvingen gestructureerd waren op basis van het thema van de uitstraling van Cluny naar de buitenwereld. Eenzelfde inspiratie lag aan de basis van de studie van Isabelle Rosé over Odo van Cluny. Ze toonde aan dat het bestaande beeld omtrent deze tiende-eeuwse abt eigenlijk opgebouwd was uit drie documentatielagen. Een eerste laag was gebaseerd op bronnen van voor het jaar 1000, eigentijdse werken en de twee eerste *vitae* die over Odo geschreven waren. Een tweede laag bestond uit de latere herwerking van het hagiografisch dossier van deze abt ten dienste van eigentijdse bekommernissen door de abten Hugo van Cluny (1049-1109) en Petrus Venerabilis (1122-1156). De laatste laag ten slotte verzamelde de moderne historiografische literatuur, waarin het door de cluniacenzers geconstrueerde beeld, verder uitgedragen werd. Rosé echter deconstrueerde dit beeld om terug te keren naar de tiende-eeuwse betekenis van Odo. Op basis van de tiende-eeuwse *vitae* van Odo, reconstrueerde ze het *itinerarium* van de abt, maar openbaarde eveneens de didactische dimensie ervan als hervormingshandleiding. Via de figuur van Odo slaagde ze er eveneens in een diepere inkijk te bieden op de tiende-eeuwse samenleving, waarbij de abt de wereld introk om het monastieke superioriteitsmodel aan anderen te dicteren.¹⁶⁴

Ook Henriët hanteerde het hagiografisch-biografisch genre als bron voor zijn onderzoek naar de monastieke waarden die uitgedragen werden door monastieke leiders. Hiervoor focuste hij zich niet op één figuur, maar bestudeerde de evolutie van de betekenis die aan

¹⁶¹ Gazeau, Goullet, *Guillaume de Volpiano, un réformateur en son temps (962-1031): Vita domni Willelmi de Raoul Glaber*; Véronique Gazeau, Monique Goullet, "Guillaume de Volpiano, un réformateur en son temps (962-1032): *vita domni Wilhelmi de Raoul Glaber*", in: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 13, (2009), p. 403-405.

¹⁶² Véronique Gazeau, *Normannia monastica*, Caen: CRAHM (2007).

¹⁶³ Iogna-Prat, *Agni immaculati*; Dominique Iogna-Prat, "Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (940-1140)", in: Dominique Iogna-Prat (ed.), *Etudes clunisiennes*, Parijs: Picard (2002), p. 35-73.

¹⁶⁴ Rosé, *Construire une société seigneuriale*; Isabelle Rosé, "Circulation abbatiale et pouvoir monastique de l'époque carolingienne au premier âge féodal (IXe - XIe siècle)", in: *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*, Parijs: Publications de la Sorbonne (2010), p. 251-266.

gebed en prediking werd gegeven en hun wederzijdse verhouding in de hagiografie van de elfde en twaalfde eeuw, als exponent van de monastieke ontwikkelingen.¹⁶⁵

Voor de Lotharingische ruimte werden vooral de figuren van Poppo van Stavelot en Richard van Saint-Vanne uitgebreid belicht. Poppo van Stavelot was reeds het onderwerp van verschillende studies, die evenwel vaak niet verder kwamen dan een poging tot reconstructie van zijn hervormingen. Het proefschrift van Vanheule toonde echter aan dat een reconstructie van Poppo's netwerk noodzakelijk is als verklaring voor Poppo's succes.¹⁶⁶ Het leiderschap van Richard van Saint-Vanne stond centraal in het werk van Vanderputten. Enerzijds werd hierin onderzocht in welke omstandigheden het discours omtrent deze abt vorm kreeg. Anderzijds focuste dit werk op de zelfrepresentatie van Richard. Zoals Vanderputten aantoonde, beschouwde Richard zich immers als religieus virtuoos, een rol die breder ging dan louter de abbatiale functie, maar die ook in de wereld een betekenis kon spelen.¹⁶⁷

1.2.5 Charisma als verklaring voor succes

In deze studies naar hervormingsfiguren en abbatiaal leiderschap is direct of indirect een sterke beïnvloeding terug te vinden van de theorieën omtrent autoriteit en charisma van de Duitse socioloog Max Weber. In zijn werk *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) onderscheidde hij drie autoriteitstypes, namelijk wettelijke autoriteit, traditionele autoriteit en charismatische autoriteit. In zijn visie wordt charisma beschouwd als “een uitzonderlijke eigenschap van een persoonlijkheid die beschikt over bovenmenselijke, bovennatuurlijke of minstens uitzonderlijke krachten of eigenschappen die niet voor anderen toegankelijk zijn en die beschouwd worden als een godsgeschenk”.¹⁶⁸ Op basis hiervan wordt hij/zij als leider beschouwd. In tegenstelling tot de andere autoriteitstypes, is de charismatische autoriteit volgens Weber sterk anti-institutioneel. In zijn zuivere vorm is dit charismatisch leiderschap tevens strikt persoonsgebonden en eveneens slechts geldig bij erkenning door anderen. Door zijn diepgaande connectie met de drager, kan charisma echter maar op langere termijn blijven bestaan wanneer het geroutiniseerd wordt.¹⁶⁹ Ook in zijn religiesociologie besprak Weber charisma, ditmaal niet noodzakelijk gelinkt aan autoriteitstypes. Hierin verwees

¹⁶⁵ Patrick Henriët, *La parole et la prière au Moyen Age: le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles: De Boeck Université (2000).

¹⁶⁶ Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*.

¹⁶⁷ Vanderputten, *Imagining religious leadership*.

¹⁶⁸ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Zweitausendeins (2008 (herdruk)), p. 179.

¹⁶⁹ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 179-188. Verdere uitwerking van charismatische autoriteit: p. 832-866.

hij naar twee soorten die konden bestaan. Vooreerst charisma als aangeboren gift, die niet kan verworven worden. Bij een tweede soort kan het charisma wel opgewekt worden, op voorwaarde dat er een kiem aanwezig is die door een ascetisch of ander regime kon ontspruiten.¹⁷⁰

In zijn sociologie van de religie verwees Weber niet enkel naar charismatici, maar ook naar religieus virtuozen. Deze vormden een soort “spirituele aristocratie” van asceten die hierdoor hoger in de hiërarchie stonden dan religieuze massa. Hierin onderscheidde Weber de contemplatief-orgiastische virtuozen en de activistisch-ascetische virtuozen. Voor de eerste was actie in de wereld inferieur, leken konden evenwel zijn zegeningen kopen om zo in hun eigen redding te voorzien zonder zijn voorbeeld te volgen. Het tweede model was meer op het dagelijkse leven gefocust en werd door Weber aangehaald om zijn these over het protestantisme te ondersteunen.¹⁷¹ De relatie tussen deze religieus virtuozen en charismatici werd door Weber slechts beperkt uitgewerkt. Wanneer hij beide met elkaar in verband bracht, hanteerde hij de definitie van charisma als uitzonderlijke religieuze gift en persoonlijk kenmerk, maar bracht het niet in verband met enige vorm van autoriteit.¹⁷² Religieuze virtuozen moesten dus niet noodzakelijk charismatische leiders te worden, maar vaak was virtuoosheid wel verankerd in een charismatische impuls. Voor een religieus virtuoos was het vooral van centraal belang om het ultieme religieuze doel na te streven. Weber zelf bracht zijn categorieën in relatie tot het middeleeuwse monnikendom, dat hij beschouwde als een professionalisering van religiositeit door asceten, maar werkte dit niet ten gronde uit. Ook op andere vlakken zijn er tekortkomingen of hiaten in deze concepten om makkelijk toepasbaar te zijn voor historisch onderzoek.¹⁷³ Desondanks hebben deze basisbegrippen een enorme invloed gehad en hebben verschillende onderzoekers zich gebogen op een verfijning of verdere uitwerking van Webers concepten, in die mate dat woord charisma soms een hol begrip geworden is.¹⁷⁴

Relevante onderzoekspistes beïnvloed door deze concepten van charisma en religieus virtuositeit zijn bijvoorbeeld te vinden in het werk van Silber, die zowel het westerse als boeddhistische monnikendom onderzocht op basis van Webers theorieën. Hiervoor verfijnde zij ook beide concepten, wat bij Weber nog ontbrak. Jestice daarentegen

¹⁷⁰ Ibid., p. 318.

¹⁷¹ Ilana Friedrich Silber, *Virtuosity, charisma, and social order. A comparative sociological study of monasticism in Theravada Buddhism and medieval Catholicism*, Cambridge: Cambridge University Press (1995), p. 2, 25-26.

¹⁷² Ibid., p. 189.

¹⁷³ Ibid., p. 28, 32-36.

¹⁷⁴ Barbara Rosenwein, "Reformmönchtum und der Aufstieg Clunys. Webers Bedeutung für die Forschung heute", in: Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht der okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik* Frankfurt am Main Suhrkamp (1988), p. 278-279; Neiske, "Charismatischer Abt oder charismatische Gemeinschaft?", p. 57.

probeerde de theorievorming niet rechtstreeks toe te passen op de monastieke hervormingen van de elfde eeuw. Haar focus op het abbatiaal leiderschap van charismatische individuen in plaats van op specifieke realisaties als cruciaal element, is echter duidelijk Weberiaans van inspiratie. Ook Vanderputten hanteerde de begrippen van religieuze virtuositeit in zijn studie over Richard van Saint-Vanne en stelde dat het cruciaal was te begrijpen dat deze abt zichzelf representeerde als religieus virtuoos.¹⁷⁵ De meeste aandacht voor de theorie van Weber werd echter gegenereerd in de school rond Gert Melville.¹⁷⁶ Hier had men niet louter aandacht voor charismatische leidersfiguren, maar eveneens voor institutionaliseringsprocessen in monastieke gemeenschappen. Vooral in de nieuwe ordes met een charismatische stichtersfiguur zoals de cisterciënzers, dominicanen of Augustijnermonniken, waar na diens overlijden het charisma omgevormd en bestendigd diende te worden, bleek deze benadering een waardevolle bijdrage te leveren. Zo werd bijvoorbeeld aangetoond dat behalve de charismatisering van het ambt, ook de aanwezigheid van het lichaam van de overledene, of een tekst zoals de *vita* van de stichter, de charismatische functie kon overnemen.¹⁷⁷ Hoewel dergelijke processen niet toepasbaar zijn op de monastieke ontwikkelingen in de tiende en elfde eeuw,¹⁷⁸ heeft dit onderzoek wel het bewustzijn aangescherpt om niet louter te focussen op de charismatische figuur/hervormer. Van even groot belang zijn immers de receptie van deze leiders, de opvolging door de tweede generatie en de nadruk op een lange-termijnbenadering.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 10-11.

¹⁷⁶ Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IX^e au XII^e siècle. Tour d'horizon historiographique", p. 20. Een complete lijst van het werk van Melville is gepubliceerd in Franz J. Felten, Annette Kehnel, Stefan Weinfurter, *Institution und Charisma: Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, Köln: Böhlau (2009).

¹⁷⁷ Karl-Siegbert Rehberg, "Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht", in: Giancarlo Andenna, Mirko Breitenstein, Gert Melville (eds.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster Lit Verlag (2005) p. 16-17; Cecile Caby, "Fondation et naissance des ordres religieux", in: Gert Melville, Anne Müller (eds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin: Lit Verlag (2007), p. 115-137; Gert Melville, "Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden", in: Jörg Rogge (ed.), *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, Korb: Didymos (2008) p. 77-79, 85; Rehberg, "Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht" p. 16-17.

¹⁷⁸ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 10.

¹⁷⁹ Melville, "Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden", p. 77-98; Isabelle Rosé, "Un cas problématique de succession au X^e siècle. Le multi-abbatit d'Odon de Cluny", in: F. Lachaud, M. Penman (eds.), *Making and Breaking the rules: succession in Medieval Europe, c. 1000 - c. 1600. Etablir et abolir les normes: la succession dans l'Europe médiévale, vers 1000 - vers 1600*, Turnhout: Brepols (2008), p. 201-220. De invalshoek van het institutionaliseringsproces heeft ook Patzold beïnvloed in zijn onderzoek naar conflicten binnen hervormingen als herbevestiging van de norm. Patzold, *Konflikte im Kloster*; Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IX^e au XII^e siècle. Tour d'horizon historiographique", p. 32.

1.2.6 Quid hervorming?

Ondanks verschillende inzichten en nuttige studies in verband met de monastieke hervormingen in de tiende tot twaalfde eeuw, ontbreekt een coherent beeld en resten er nog veel hiaten.¹⁸⁰ Ook blijven oude paradigma's met betrekking tot hervorming vaak impliciet of expliciet het uitgangspunt. Zo is het idee van hervormingsnetwerken zoals deze door Hallinger omschreven werden, lang invloedrijk gebleven.¹⁸¹ Ook worden institutionele kenmerken nog vaak beschouwd als bepalend voor een hervorming.¹⁸² Dergelijke benaderingen gaan er echter van uit dat hervormingen een universeel karakter hadden en in elke gemeenschap op gelijke wijze konden toegepast worden.¹⁸³ Steeds meer onderzoekers zijn echter het concept van hervorming zelf in vraag gaan stellen en hebben aangetoond dat het gebruik van term problematisch is. Reeds in 1993 merkte Tellenbach op dat de kerkhervorming in de elfde eeuw zo slecht gedefinieerd was, dat ze een leeg begrip was geworden. Door veel historici immers werd de term hervorming gehanteerd zonder reflectie over mogelijke invloedrijke connotaties zoals de Reformatie, en werd hervorming over het algemeen beschouwd als progressief en positief.¹⁸⁴ In een poging om de term *reform* beter te definiëren, werd eveneens onderzoek verricht naar het middeleeuwse woordgebruik. Barrow bijvoorbeeld toonde aan dat de term *reformare* pas na 1100 en vooral na 1500 gehanteerd werd. Voor 1100 was een heel scala aan woorden in omloop om het idee aan te duiden van “verandering als terugkeer naar een ideaal uit het verleden na een periode van degradatie”, waarbij elk woord eigen connotaties had.¹⁸⁵ Desondanks bleef ook in dit onderzoek het idee bestaan, waarbij een

¹⁸⁰ Al in 2003 merkte Helvetius op dat de toenmalige perceptie van de middeleeuwse kloosterwereld vooral een indruk van verwarring schiep, met vele nieuwe vragen die nog geen oplossing hebben. Anne-Marie Helvétius, "Comment écrire une nouvelle histoire du monachisme?", in: Hans-Werner Goetz, Jörg Jarnut (eds.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, München: Fink (2003), p. 445.

¹⁸¹ Deze invalshoek is onder meer zeer duidelijk in het werk van Frank G. Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter. Eine lothringische Kathedralstadt und ihr Umland im Spiegel der geistlichen Institutionen*, 3 vols, Trier: Trierer Historische Forschungen (1996), p.169-174, 825 of Hochholzer, "Die Lothringische (Gorzer) Reform", p. 43-87.

¹⁸² Onder meer Hirschman Frank G. Hirschmann, "Abbés réformateurs, abbés constructeurs - quelques précurseurs et contemporains de Suger", in: Rolf Grosse (ed.), *Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis*, München: Oldenbourg (2004), p. 21.

¹⁸³ Vanderputten, *Reform, conflict, and the shaping of corporate identities: collected studies on Benedictine monasticism, 1050-1150*, p. XXVII.

¹⁸⁴ Tellenbach, Reuter, *The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*, p. 157, 158, n. 78. zoals vermeld in Barrow, "Ideas and applications of reform", p. 345.

¹⁸⁵ Ook Ladner deed eerder al onderzoek naar het woordgebruik in de middeleeuwse samenleving en detecteerde hieruit vier verschillende concepten van hervorming. Gerhart Ladner, "Terms and Ideas of Renewal", in: Robert Louis Benson, Giles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, Oxford: Clarendon Press (1982),

kloosterhervorming in de volle middeleeuwen beschouwd wordt als een periode van crisis waarop een ingreep en herstel volgde. Dat beide concepten, zowel dat van crisis als dat van het daaropvolgend herstel, problematisch zijn voor de gehele middeleeuwen, bewees onder meer Melville.¹⁸⁶ Vanderputten toonde ook aan dat het probleem omtrent hervorming niet louter semantisch is, maar ook een verkeerde focus in zich draagt. De historiografische blik op de monastieke evolutie gedurende de tiende en elfde eeuw, vertrekt immers impliciet van het idee van hervorming als “flashpoint”. Een eerste fase werd hierin gekenmerkt door een “exogene schok”. Op dit moment grepen charismatische hervormers in, vaak met steun van de wereldlijke of kerkelijke elite. Tijdens de tweede, langere fase gebeurde vervolgens de implementatie van het hervormingsprogramma. In deze studies werd het bewijs voor de vastgestelde hervormingsintenties echter verzameld over een uitgestrektere periode, maar wel voorgesteld als concrete maatregelen op één samengebald bepaald hervormingsmoment. Zoals Vanderputten aantoonde, is het uitgangspunt van deze benadering ontoereikend om de hervormingsperiode te doorgronden en is het relevanter om hervorming als een cumulatief proces te beschouwen op lange termijn.¹⁸⁷

Ondanks de lange traditie van onderzoek naar monastieke hervormingen, blijven er dus enkele op te lossen pijnpunten. De studies van de laatste jaren hebben aangetoond dat het belangrijk is om hervorming niet te beschouwen als een proces van neergang, gevolgd door vernieuwing en verzoening. Ook mag hervorming niet beschouwd worden als de verspreiding van een vast programma aan maatregelen. Een focus op louter institutionele veranderingen leidt immers niet tot een volledig begrip van de hervormingsperiode. Andere onderzoeksstrategieën bieden daarentegen wel een inkijk in de ontwikkelingen binnen de monastieke gemeenschappen uit deze periode. Deze benaderingen zullen dan ook het uitgangspunt vormen van deze studie. Een eerste is om de evoluties over langere tijd te beschouwen, namelijk vanaf de vroege tiende eeuw tot de vroege twaalfde eeuw. Een tweede strategie is om te focussen op de (zelf-)representatie van charismatische abten. Uiteraard is het doel niet om opnieuw een reconstructie te maken van hun concrete verwezenlijkingen. Zoals echter in het volgende hoofdstuk zal aangetoond worden, waren deze figuren nadrukkelijk aanwezig in de monastieke bronnen uit de periode, maar kan er wel een evolutie gevonden worden in de aandacht voor hun leiderschap. Een reflectie omtrent de strategieën van abbatiale (zelf)representatie is

p. 1-33; John H. Van Engen, "Images and ideas: the achievements of Gerhart Burian Ladner with a bibliography of his published works", in: *viator*, 20, (1989), p. 100-103; Barrow, "Ideas and applications of reform", p. 362.

¹⁸⁶ Melville, "Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in mittelalterlichen Klöster und Orden", p. 148-155.

¹⁸⁷ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 8-9.

echter cruciaal om ook tot dieper inzicht te komen wat betreft de interne monastieke ontwikkelingen. Verschillende kloosterhervormingen hadden vaak immers meer te maken met het versterken van de abbatiale autoriteit dan met het herstellen van de interne discipline.¹⁸⁸ De complexe constructie van de abbatiale autoriteit door abten en monniken gedurende twee eeuwen, biedt daarom een belangrijke nieuwe invalshoek om de monastieke ontwikkelingen diepgaander te doorgronden.

¹⁸⁸ Vanderputten, *Reform, conflict, and the shaping of corporate identities: collected studies on Benedictine monasticism, 1050-1150*, p. xxi, xxvii.

Hoofdstuk 2 Golven van narrativiteit

De kloosterhervormingen in de tiende tot twaalfde eeuw die in het eerste hoofdstuk toegelicht werden, hadden een cruciale impact op de monastieke bronnenproductie. De toen gecreëerde narratieven zijn hiermee bepalend voor onze hedendaagse kijk op deze hervormingen en ook in dit proefschrift over de representatie van abbatiaal leiderschap zijn ze van fundamenteel belang. De opgetekende weergave in de bronnen is uiteraard informatief, maar deze mag niet los beschouwd worden van de context waarin de narratieven geproduceerd werden. In dit hoofdstuk zal daarom dieper ingezoomd worden op de schrijf- en ontstaanscontext van de bronnen van dit onderzoek.¹ Dit wordt gecombineerd met een analyse van de evoluties in de bronnenproductie in relatie tot de evoluties in monastiek leiderschap. Zoals verder zal verduidelijkt worden, levert dergelijke diachrone uiteenzetting een inzicht in de patronen van de productie van narratief materiaal, evenals in de onderwerpen en het ontwikkelde discours. Dit hoofdstuk wil duidelijk maken dat dergelijke golfbewegingen in bronnenproductie – wanneer in relatie gebracht met de beter onderzochte hervormingsgolven – ons veel kunnen bijbrengen over het toenemend bewustzijn voor abbatiaal leiderschap en in bredere zin ook over een versterkt monastiek zelfbewustzijn.

Deze middeleeuwse voorstelling van het monastieke verleden kon verschillende verschijningsvormen aannemen, dewelke in de moderne historiografie onderverdeeld zijn in historiografische en hagiografische bronnen, elk met nog eigen classificering in typologieën. Deze genre-onderverdeling werd lang ook beschouwd als een onderverdeling in kennisoverdracht, waarbij religieuze inzichten dan wel historische kennis kon gepuurd worden uit respectievelijk hagiografische of historiografische bronnen, met een voorkeur voor deze laatste categorie onder historici. Vanaf de jaren

¹ Het gehanteerde tijds kader in dit hoofdstuk strekt zich uit tot circa 1150. Niet alle monastieke narratieve bronnen uit de eerste helft van de twaalfde eeuw zullen echter opgenomen worden, enkel diegenen die betrekking hebben op de abten en gebeurtenissen die in dit onderzoek aan bod komen.

1965 echter werden ook hagiografische teksten opnieuw vaker bestudeerd, voornamelijk in onderzoek naar middeleeuwse religieuze idealen of als venster op “de gewone man”.² Genicot was de eerste die de kenmerkende *topoi* herwaardeerde als extra interpretatieve laag voor eigentijdse lezers, en ze dus niet langer als irrelevante herhalingen beschouwde.³ Het specifieke discours en de structuur van hagiografie kreeg tevens een plaats in De Certeau’s *L’écriture de l’histoire*.⁴ Ten slotte deed het invloedrijke werk van Peter Brown de aandacht voor de heiligencultus en bijhorende hagiografie, verder toenemen.⁵ Ondanks deze expliciete waarderingen voor de mogelijkheden van hagiografisch materiaal, werden lange tijd enkel de bronnen die binnen de historiografische categorie vielen, beschouwd als een adequate blik op “historische kennis”.

De herwaardering van hagiografie als bron voor relevante kennis leidde vanaf de jaren 1990 tot meerdere studies en diverse benaderingen.⁶ In reactie hierop stelde Geary dat meestal niet adequaat gereflecteerd werd over deze bronnen noch over hun ontstaanscontext. Deze teksten moesten immers niet louter als reflectief, maar ook als programmatorisch beschouwd worden.⁷ Dergelijk bewustzijn was onder meer wel aanwezig in het doctoraat van Deploige dat focuste op hagiografie als communicatiepraktijk in de Zuidelijke Nederlanden van de tiende tot veertiende eeuw.⁸ Mulder-Bakker oordeelde in 2002 dat hagiografie te lang als onbetrouwbaar kennisobject is beschouwd, zowel in vergelijking met oorkonden, als na de revaluatie van narratief materiaal. Daarnaast stelde zij dat hagiografie niet als genre, maar als een discours moet beschouwd worden waarin elke bron waarin heiligen het onderwerp zijn, aan bod komt.⁹ Eerder had Lifshitz in een vergaande stelling geponeerd dat het onderscheid tussen verschillende genres voor hoogmiddeleeuwse bronnen een anachronisme is, uitgevonden door het negentiende-eeuwse positivisme. Te vaak zijn hagiografische narratieven als “onwaar” bestempeld, of hebben historici zich gefocust op het

² Patrick J. Geary, "Saint, scholars, and society: the elusive goal", in: Sandro Sticca (ed.), *Saints: studies in hagiography*, Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies (1996), p. 1.

³ Leopold Génicot, "Discordiae concordantium: Sur l'intérêt des textes hagiographiques", in: *Académie royale de Belgique: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 51, 5, (1965), p. 65-75 zoals vermeld bij Cynthia Hahn, *Portrayed on the heart: narrative effect in pictorial lives of saints from the tenth through the thirteenth century*, Berkeley (Calif.): University of California press (2001), p. 41-42.

⁴ Michel de Certeau, *L’écriture de l’histoire*, Paris: Gallimard (1975), p. 274-288.

⁵ Peter Brown, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago (Ill.): University of Chicago press (1981).

⁶ Jeroen Deploige, *Hagiografische strategieën*, p. 21-31, met de bijhorende referentie voor deze literatuur.

⁷ Geary, "Saint, scholars, and society", p. 1-22.

⁸ Jeroen Deploige, *Hagiografische strategieën*.

⁹ Mulder-Bakker, "The invention of saintliness. Text and contexts", p. 5, 18.

onderscheiden van historiografie en hagiografie, waarbij ze echter moesten erkennen dat in verschillende bronnen beide elementen verweven zaten. Lifshitz stelde daarom een radicale afschaffing van de categorieën voor, omdat ze niet adequaat zijn. Een ponering over vage grenzen tussen genres volstond in zijn visie niet.¹⁰ Desondanks is meer dan twintig jaar na het verschijnen van zijn werk, het onderscheid tussen hagiografisch en historiografisch narratief nog steeds bestaand en wordt de opdeling in typologieën nog steeds gehanteerd, edoch met veel voorzorg en met de basisaanname dat dit voornamelijk een hedendaagse creatie is en veel minder een middeleeuwse.¹¹ De diversiteit in hagiografie en historiografie heeft aldus een waaier aan onderzoeksmogelijkheden geopenbaard.

Vanuit dit inzicht in het potentieel van narratieve bronnen, wordt in het vervolg van dit hoofdstuk een overzicht geschetst van de narratieve bronnenproductie - zowel historiografisch als hagiografisch - in de onderzochte monastieke gemeenschappen van hoogmiddeleeuws Vlaanderen en Lotharingen. De opzet is echter niet om een opsomming van teksten en de bestaande kennis daaromtrent te produceren, maar om een lange-termijnoverzicht van de golven in narratieve productie te schetsen. Centraal staan de bronnen die aan abbatiaal leiderschap gewijd werden, waarvan een overzicht geboden wordt in tabel 1.¹² Dit hoofdstuk beperkt zich echter niet tot deze teksten maar wil vooral een overzicht schetsen van de bredere schrijftradities met de daarin opvallende verschillen in kwantiteit, genre en onderwerp binnen de narratieve productie doorheen de periode.

Dergelijk overzicht onthult ook bepaalde tendensen in het schrijfproces, die op hun beurt een licht werpen op de ontwikkeling van de identiteit monastieke gemeenschappen en van de zelfrepresentatie van hun leidersfiguren aan de hand van hun geschiedenis, heiligen en eigentijdse leiders. Monastieke tekstcreatie vormde immers niet enkel de zelfrepresentatie van de gemeenschap. In de komende hoofdstukken wil ik dieper graven en aantonen dat de creatie van deze bronnen eveneens een representatie en zelfrepresentatie kon betekenen van het leiderschap van de abt en dat er een constante wisselwerking bestond tussen deze verschillende niveaus.

¹⁰ Felice Lifshitz, "Beyond positivism and genre: "Hagiographical texts as historical narrative", in: *Viator*, 25, (1994) p. 95-108.

¹¹ Zie onder meer Monique Goullet, "Vers une typologie des réécritures hagiographiques, à partir de quelques exemples du Nord-Est de la France", in: Monique Goullet (ed.), *Écriture et réécriture hagiographiques: essai sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident latin médiéval (viii-xiii s.)*, Turnhout: Brepols (2005), p. 109-144.

¹² Zie Tabel 1: Overzicht van de voornaamste bronnen per abt, p. 96.

2.1 Tiende-eeuwse narratieve herleving

2.1.1 Translaties en *miracula* als focus

De eerste hervormingsgolf had een duidelijke invloed op de monastieke bronnenproductie. Niet de hervormingen zelf of hun aanstuurders echter vormden het centrale onderwerp van deze narratieven, maar de heiligen die in de abdij vereerd werden en wiens cultus opnieuw aangezwengeld werd.¹³ Ondanks de centraliteit van de patroonheilige in deze narratieven, bieden ze echter ook direct en indirect een inkijk in de eigentijdse processen.

De interventies door Gerard van Brogne zijn hiervoor illustratief. Zijn aanwezigheid in verschillende abdijen resulteerde immers meermaals in een toename van hagiografische teksten die voornamelijk gericht waren op mirakelen en *translationes* van de patroonheilige.¹⁴ Hoewel deze meestal het verleden behandelden en minder de acties door Gerard, werden ook eigentijdse bekommernissen erin weerspiegeld, waardoor ze voor deze periode met schaarse directe getuigenissen toch interessante inzichten opleveren. Tijdens het abbatiaat van Gerard in Brogne werd bijvoorbeeld het *Sermo de adventu S. Eugenii* geschreven. In deze tekst werd beschreven hoe Gerard de relieken van Eugenius naar Brogne bracht en zo de cultus daar lanceerde.¹⁵ De hagiografische productie gewijd aan Eugenius zette zich ook verder na het abbatiaat van Gerard. In het laatste kwart van de tiende eeuw, werd het dossier van de patroonheilige in Brogne aangevuld met de *Virtutes et miracula S. Eugenii* waarin ook verwezen werd naar het leiderschap van Gerard.¹⁶

¹³ Hiermee wil ik evenwel niet suggereren dat de productie van een hagiografische tekst gelijk kan gesteld worden aan een hervorming en vice versa, wel erop wijzen dat – zeker in de tiende eeuw – interventies in het reguliere leven vaak gepaard gingen met een toegenomen aandacht voor de eigen patroonheilige of geschiedenis in de vorm van dergelijke tekst.

¹⁴ Uitgebreide achtergrondinformatie over het genre van de *translatio* kan gevonden worden bij Martin Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Typologie des sources du moyen âge occidentale, Turnhout: Brepols (1979). Het belang van dergelijke teksten voor (nieuwe) gemeenschappen wordt onder meer ook besproken bij Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München: Beck (1994), passim; Arnold Angenendt, "Relics and their veneration in the Middle Ages", in: Anneke Mulder-Bakker (ed.), *The invention of Saintliness*, Londen en New York: Routledge (2002), p. 25-37.

¹⁵ *Adventu sancti Eugenii Martyris*, in: Daniel Misonne (ed.), *La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne*, 74, (1964), p. 99-101.

¹⁶ Hoewel deze tekst is opgedragen aan een abt Gerard, is dit niet Gerard van Brogne, zoals Misonne analyseerde, maar een van zijn opvolgers. De tekst moet dus gedateerd worden in het laatste kwart van de tiende eeuw, een moment waarop de tijdgenoten van de hervorming niet meer aanwezig waren. De tekst bestaat uit twee delen:

Ook in de abdij van Saint-Ghislain werd nog tijdens het abbatiaat van Gerard de verering van de patroonheilige aangezwengeld, wanneer enkele jaren na de stichting de *Vita Gisleni prima* geschreven werd. Opmerkelijk hier is dat voor de nieuw gestichte abdij een veel oudere identiteit gecreëerd werd terwijl het abbatiaat van Gerard niet aan bod kwam.¹⁷ Ook in andere abdijen waar de abt actief was, is een hagiografische heropleving duidelijk merkbaar, gecombineerd met schaarse verwijzingen naar de eigen tijd en Gerard zelf. In de Gentse Sint-Pietersabdij, waar Gerard vanaf 941 actief was op vraag van graaf Arnulf I van Vlaanderen, werd tijdens Gerards abbatiaat en waarschijnlijk op zijn vraag het *Sermo de adventu Wandregisili, Ansberti et Vulgramni in Blandinum* geschreven tussen 945 en 950.¹⁸ Twee andere Gentse teksten beschrijven ook een reliekentranslatie ten tijde van diens abbatiaat. De *Passio et translatio sancti Gerulfi*, waarin het leven van Gerulfus werd aangevuld met het translatieverslag van diens relieken van Merendree naar Drongen, werd geschreven circa 941-944/946, met Gerard van Brogne als opdrachtgever.¹⁹ Het tweede translatieverhaal, het *Miraculum et translatio sancti Bertulfi*, werd in de loop van de tweede helft van de tiende eeuw neergepend.²⁰ Het abbatiaat van Gerard in de naburige

het eerste en langste deel bestaande uit de *virtutes* en het tweede deel, de *miracula*, dat bestaat uit vier mirakelverhalen die eerder door een andere auteur zouden geschreven zijn. Daniel Misonne, "Les miracles de Saint-Eugène à Brogne. Etude littéraire et historique, nouvelle édition", in: *Revue Bénédictine*, 76, (1966), p. 231-251.

¹⁷ De abdij van Saint-Ghislain werd gesticht in 931, maar brandde af in 936. In de bronnen werd het echter voorgesteld alsof in 931 een oudere gemeenschap nieuw leven ingeblazen werd, wat ook zeer lang de algemeen aanvaarde versie van de stichting was. Sinds het onderzoek van Helvétius is dit relaas echter als een tiende-eeuwse constructie ontmaskerd. Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)*, p. 253-259; 293-294; Snijders, *Manuscript communication*, p. 116.

¹⁸ *Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium*, in: Nicolas Huygebaert (ed.), *Une translation de reliques à Gand en 944: Le "Sermo De Adventu Sanctorum Wandregisili, Ansberti Et Vulframni in Blandinium"*, Brussel: Commission royale d'histoire (1978), p. 1-58. Deze tekst is niet meer in oorspronkelijke versie overgeleverd, maar is gekend als deel van een langere *Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium*. Huygebaert analyseerde dat hoofdstuk vierentwintig tot zeventenveertig van de twaalfde-eeuwse tekst teruggaan op de versie van de tiende eeuw. Nicolas Huygebaert, *Une translation de reliques à Gand en 944: le "Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium"*, Brussel: Commission Royale d'Histoire (1978), p. CXV; Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, Stuttgart: Hiersemann (1999), p. 21; Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 90; Deploige, "Twisten via heiligen", p. 48.

¹⁹ *Passio et translatio Sancti Gerulfi*, in: Johannes Stilingus, et al. (eds.); AA SS, Septembris, 6, Antwerpen: Bernardus Albertus Vander Plassche (1757), p. 259-264; Georges Declercq, *Traditievorming en tekstmanipulatie in Vlaanderen in de tiende eeuw. Het liber traditionum antiquus van de Gentse Sint-Pietersabdij*, Klasse der Letteren, Brussel: Koninklijke academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België (1998), p. 59-60; Deploige, "Twisten via heiligen", p. 40-42.

²⁰ *Miraculum et translatio Sancti Bertulfi*, in: Socii Bollandiani (ed.), *Analecta Bollandiana*, 6, (1887), p. 206; Leon Van der Essen, *Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Leuven, Parijs (1907), p. 385-386; Deploige, "Twisten via heiligen", p. 47.

Sint-Baafsabdij leidde eveneens tot een bundel mirakelverhalen gewijd aan de patroonheilige, waaraan eveneens de voorgeschiedenis van de abdij tot aan de interventie van Gerard toegevoegd werd, zonder echter dat Gerards figuur echt belicht werd.²¹ Verder in de tiende eeuw werd ook in Sint-Baafs het hagiografisch dossier verder aangevuld met mirakelverhalen en translaties, die ook ingezet werden in de competitie met de monniken op de Blandijnberg.²²

Niet enkel Gerard van Brogne lag aan de oorsprong van de hagiografische heropleving in Vlaanderen en het bisdom Luik. Ook in de gemeenschap van Lobbes, waar de overgang naar een regulier abbatiaat enige schokgolven veroorzaakte, werden door de abten Rathier en Folcuinus verschillende teksten geschreven, gewijd aan voorgeschiedenis van de abdij en de patroonheiligen Ursmarus en Landelins.²³

2.1.2 De *gesta abbatum* van Folcuinus

Het belang van Folcuinus als tekstschrijver is echter vooral bepaald door de *gesta abbatum* die hij schreef voor zowel de abdij van Sint-Bertijns als Lobbes. De oorsprong van het genre van de *gesta* is gebaseerd op het Romeinse *liber pontificalis* en kan voor het eerst ten noorden van de Alpen worden teruggevonden in de Karolingische tijd, wanneer Paulus Diaconus in 780 de geschiedenis van de bisschoppen van Metz neerschreef in het *Libellus de episcopis*. De term *gesta* werd echter pas in de elfde eeuw algemeen gehanteerd.²⁴ Inhoudelijk waren *gesta* historiografisch van aard, aangezien ze de daden van de abten of bisschoppen beschreven, maar omdat er ook oorkonden ingesloten werden, hadden ze

²¹ *Miracula Sancti Bavonis*, in: Perierus (ed.), AA SS, Octobris, 1, Antwerpen: (1775); Deploige, "Twisten via heiligen", p. 40.

²² Een tweede leven van de heilige Bavo werd neergeschreven omstreeks 976. De *Vita, translationes et miracula sanctorum Landoaldi, Landradae et sociorum* werd circa 980 op vraag van de monniken geschreven door bisschop Notger van Luik in samenwerking met Heriger van Lobbes. Rond dezelfde periode werd over deze Landoald ook de *Adventus sancti Landoaldi in castro Gandavo anno 980 et elevatio anno 982* geschreven. Christoph Maier, "Saints, Tradition and Monastic Identity: The Ghent Relics, 850-1100", in: *Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 85, (2007), p. 244-245; Deploige, "Twisten via heiligen", p. 40, 50-51.

²³ Rathier, abt van Lobbes en bisschop van Luik en Verona (d. 974) schreef de *Vita Ursuari tertia* en de *Vita Landelini*. Folcuinus (d. 990) vervolgde met de *Miracula Ursuari et Ermini* en schreef eveneens de *Vita sancti Folquini Morinorum episcopi* over het leven van zijn naamgenoot, de negende-eeuwse bisschop van Terwaan. Alain Dierkens, "La production hagiographique à Lobbes au X^e siècle", in: *Revue Bénédictine*, 93, (1983), p. 246-247, 257; Steven Vanderputten, "Folcuinus van Lobbes, monnik van St.-Bertijns en Lobbes, hagiograaf en historiograaf", in: *Nationaal biografisch woordenboek*, Vol. 17, Brussel: Paleis der Academiën (2005), kol. 268.

²⁴ Michel Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Vol. 37, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Turnhout: Brepols (1981), p. 7-8, 13-14.

ook een wetgevend karakter. Daarnaast was er ook een sterke hagiografische component en konden ze ook liturgische doeleinden hebben. Hoewel meestal een lange opeenvolgende geschiedenis besproken werd, waren de (heilige) oorsprongsgeschiedenis en de eigen tijd de belangrijkste aandachtspunten, die door een chronologisch kader met elkaar verbonden werden.²⁵

Een van de vroegste voorbeelden van *gesta abbatum* is van de hand van Folcuinus, die zowel van de abten van Sint-Bertijns als van Lobbes een geschiedenis neerschreef in de tweede helft van de tiende eeuw. Zijn eerste werk, de *Gesta abbatum Sithiensium* schreef hij op vraag van zijn abt Adalulf van Sint-Bertijns.²⁶ De inspiratie hiervoor haalde hij bij de negende-eeuwse *Gesta patrum Fontanellensium*, waarin de daden van de abten van Saint-Wandrille gecombineerd werden met hagiografische teksten en waarvan vermoedelijk een exemplaar in de bibliotheek van Sint-Bertijns aanwezig was.²⁷ Ook het werk van Flodoard van Reims, die in het midden van de tiende eeuw een geschiedenis van de kerk van Reims neerschreef, was een inspiratiebron voor Folcuinus.²⁸

Net zoals de reeds hoger besproken tekstproductie, was de aanleiding tot het neerpennen van de *gesta* van Sint-Bertijns de hervorming van deze gemeenschap. Graaf Arnulf I van Vlaanderen had in Sint-Bertijns de monastieke regel verplicht en in 945 Gerard van Brogne als reguliere abt aangeduid, ondanks het sterke plaatselijke verzet waarbij een deel van de gemeenschap wegtrok naar Engeland. Monniken uit andere abdijen namen hun plaats in en twee van hen kregen de opdracht de dagelijkse leiding op zich te nemen. Deze periode verliet erg tumultueus en in tien jaar tijd volgden vijf abten elkaar op en werd de gemeenschap onder meer door lepra getroffen.²⁹ Dit was de context waarin Folcuinus opgroeide sinds hij in 948 als oblaat aan Sint-Bertijns was geschonken. In 961 kreeg hij de opdracht van abt Adalulf tot het schrijven van de geschiedenis van de abdij.

²⁵ Karine Ugé, "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's "Gesta" and the crises at Saint-Bertin", in: *Studi medievali*, 3, 37, (1996), p. 889. Meer informatie over de typologie van *gesta* kan gevonden worden bij Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, p. 7-53.

²⁶ Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 13, München: (1881), p. 607-635; Benjamin Guérard (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, Collection des documents inédits sur l'histoire de France, Collection des cartulaires de France Parijs: (1840), p. 15-168 voor de versie waarin ook de charters zijn opgenomen.

²⁷ Ugé, "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's "Gesta" and the crises at Saint-Bertin", p. 899-900; Karine Ugé, "Relics as tools of power: the eleventh-century *inventio* of St Bertin's relics and the assertion of abbot Bovo's Authority", in: Arnoud-Jan Bijsterveld, Hendrik Teunis, Andrew Wareham (eds.), *Negotiating secular and ecclesiastical power*, Turnhout: Brepols (1999), p. 57.

²⁸ Folcuinus verwees zelf in zijn *gesta* van Lobbes naar het werk van Flodoard. Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, p. 35-36.

²⁹ Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 238; Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 34-36; Ugé, "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's "Gesta" and the crises at Saint-Bertin", p. 897-898.

Hiervoor nam Folcuinus de oorkonden van de abdij als uitgangspunt, plaatste ze in chronologische volgorde volgens de opeenvolging van abten en voorzag het geheel van historische context.³⁰ De schrijver zelf verklaarde dat het kopiëren van de oorkonden zou toelaten de donatoren eenvoudig terug te vinden in chronologische volgorde. Hoewel de collectie niet volledig was, had hij ze wel zo compleet als mogelijk samengesteld op basis van de originelen die hij ter beschikking had.³¹ Het neerschrijven van de *Gesta abbatum Sithiensium* was echter niet enkel een handig hulpmiddel om de weldoeners van de abdij te catalogeren, maar ging verder dan dat. Ook het reguliere benedictijnse leven in Sint-Bertijns werd gepromoot en de rol van de heilige Bertinus in de stichting van de abdij benadrukt.³² Hierbij kreeg het wedervaren van de abdij onder Gerard van Brogne en zijn opvolgers bijzondere aandacht, waarvan Folcuinus een bevoorrechte getuige was. De *gesta* sloten af met een ondertekening van alle namen van de gehele gemeenschap.³³ Met deze getuigenlijst verkreeg het manuscript niet alleen een officieel karakter,³⁴ maar wilde men mogelijks ook uitdragen dat het een verenigend document was waar de hele gemeenschap achterstond en dat zo het einde markeerde van een lange periode van crisis.³⁵

In 965, enkele jaren na het vervolledigen van de *gesta* in Sint-Bertijns, werd Folcuinus door bisschop Eraclus van Luik aangesteld als abt van de abdij van Lobbes, dit tot grote onvrede van de monniken ter plaatse die hierover op generlei wijze geconsulteerd waren. In het vijfde jaar van zijn abbatiaat, rond 970, begon Folcuinus ook voor de gemeenschap van Lobbes de *gesta abbatum* te schrijven.³⁶ Dit kan gekaderd worden in zijn conflict met de vorige abt Rathier, omdat Folcuinus de oorsprong van de abdij op een andere, voor

³⁰ Vanderputten, "Folcuinus van Lobbes, monnik van St.-Bertijns en Lobbes, hagiograaf en historiograaf", kol. 265-271.

³¹ Geary, *Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium*, p. 103; Vanderputten, "Individual Experience", p. 81.

³² Dit kadert eveneens in de problematiek waarbij de Sint-Bertijnsabdij losgekoppeld werd van de kerk van Sint-Omaars en de monniken van Sint-Bertijns hun superioriteit wilden bewijzen tegenover de kanunniken. Hiervoor probeerden de monniken aan te tonen dat hun stichter de heilige Bertinus was en deze van groter belang was geweest dan de Heilige Audomarus. Zie onder meer Brigitte Meijns, "Chanoines et moines à Saint-Omer. Le dédoublement de l'abbaye de Sithiu par Fridogise (820-834) et l'interprétation de Folcuin (vers 962)", in: *Revue du Nord*, 83, (2001), p. 691-705.

³³ Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 633, hfst. 111.

³⁴ Mogelijks werd Folcuinus hiertoe geïnspireerd door zijn ervaring met oorkondes. Deze werden immers ook ondertekend door een lijst van de getuigen, wat de betrouwbaarheid ervan deed toenemen.

³⁵ Ugé, "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's "Gesta" and the crises at Saint-Bertin", p. 899.

³⁶ Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, in: Georg Heinrich Pertz (ed.), *MGH, SS*, 4, Hannover: Hahnische Buchhandlung (1841), p. 52-74. Dat de *gesta* op eigen initiatief en niet in opdracht geschreven werden, is eerder uitzonderlijk. Sot, *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, p. 22.

hem meer voordelige manier weergaf dan Rathier had gedaan. Voor de samenstelling van de *gesta* baseerde hij zich op de archieven van de abdij. Deze bevatten niet enkel oorkonden, maar ook een uitgebreide hagiografische productie en de *annales* van de abdij die gedurende de tiende eeuw bijgehouden werden. In tegenstelling tot de *gesta* van Sint-Bertijns, waren de *gesta* van Lobbes een vrij doorlopende tekst met amper ingevoegde oorkonden. De geschiedenis van de abdij van Lobbes stond centraal waarbij ook het eigen abbatiaat van Folcuinus aan bod kwam, inclusief zijn verwezenlijkingen en problemen met Rathier.³⁷ Het schrijven van de *gesta* stond zo in functie van Folcuinus' eigen abbatiaat.

Dergelijke eigentijdse verwijzingen waren ook al in de reeds besproken hagiografische teksten uit de betwiste periode van Rathier en Folcuinus af te leiden. Deze teksttraditie werd ook verder gezet in de bloeiende abdijschool van Lobbes onder Heriger, de leraar onder het abbatiaat van Folcuinus en zijn opvolger als abt in 990.³⁸ Heriger werkte nauw samen met bisschop Notger van Luik en verschillende teksten worden toegeschreven aan beide mannen. Vermoedelijk geïnspireerd door Folcuinus, werden door hen de *Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium* tussen 972 en 980 neergepend. Hierin werd echter enkel de periode vanaf het vroegste christendom tot de vroege geschiedenis van Luik in de zevende eeuw en de daden van bisschop Remaclus belicht. De eigen tijd kwam dus niet aan bod. Op vraag van de monniken van Stavelot-Malmédy werd in Lobbes eveneens de *Vita Remacii secunda*, het leven van de patroonheilige van deze abdij neergeschreven.³⁹

³⁷ Alain Dierkens, "La production hagiographique à Lobbes", p. 254-256; Alain Dierkens, "Notger, Folcuin et Rathier. L'abbaye de Lobbes et les évêques de Liège à la fin du X^e siècle", in: Alexis Wilkin, Jean-Louis Kupper (eds.), *Evêque et prince. Notger et la Basse-Lotharingie aux alentours de l'an mil*, Luik: presses Universitaires de Liège (2013), p. 291; Vanderputten, "Folcuinus van Lobbes, monnik van St.-Bertijns en Lobbes, hagiograaf en historiograaf", kol. 268-269.

³⁸ Folcuinus vervolgde de collectie teksten gewijd aan Ursmarus met de *Vita metrica S. Ursuari*. Van der Essen, *Etude critique*, p. 80-81; Dierkens, "La production hagiographique à Lobbes", p. 245-259; Vanderputten, "Folcuinus van Lobbes, monnik van St.-Bertijns en Lobbes, hagiograaf en historiograaf", col. 265-271; Dierkens, "Notger, Folcuin et Rathier. L'abbaye de Lobbes et les évêques de Liège à la fin du X^e siècle", p. 271-294.

³⁹ De *gesta* eindigen rond de stichting van Stavelot-Malmédy. Mogelijks werden deze *gesta*, net als de *vita Remacii* geschreven op vraag van de abt van Stavelot en werd daarom deze bloeiperiode als eindpunt genomen. Oskar Hirzel, *Abt Heriger von Lobbes 990-1007*, Leipzig, Berlijn: Teubner (1910), p. 26-30; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 14; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 124-125; Peter Verbist, *Duelling with the past: medieval authors and the problem of the Christian era, c. 990-1135*, Turnhout: Brepols (2010), p. 16-17.

2.1.3 Het belang van bisschoppelijke hagiografie in Opper-Lotharingen

Ook in gemeenschappen in Opper-Lotharingen werd het ingrijpen in de monastieke levenswijze vaak gevolgd door een opstoot in de literaire productie. Anders dan in Vlaanderen of het bisdom Luik, waar tijdens of net na de interventie hagiografische teksten geproduceerd werden, kwam deze tekstproductie meestal pas enkele decennia later op gang. De overgrote meerderheid van de narratieven bestond uit bisschoppelijke hagiografie, waarin echter ook aandacht kon besteed worden aan de hervormingen en eigen tijd.

Het vroegste voorbeeld is te vinden in de abdij van Sankt-Maximin waar de abt ongeveer dertig jaar na de hervorming van 934, de opdracht gaf aan Sigehard van Sankt-Maximin om de *Miracula S. Maximini* neer te schrijven als voortzetting van de negende-eeuwse *vita* van deze bisschop en kloosterstichter.⁴⁰ In deze *miracula* kwam eveneens de hervormingsperiode aan bod.⁴¹ Elders in het bisdom Trier floreerde eveneens op het einde van de tiende eeuw de bisschoppelijke hagiografie in verschillende kloostergemeenschappen.⁴²

In de overige bisdommen van Opper-Lotharingen, was het pas vanaf het laatste kwart van de tiende eeuw dat de hagiografische productie een enorme toename kende, na een periode van bisschoppelijk ingrijpen in de monastieke gemeenschappen. In het bisdom Toul waren zowel bisschop Gauzelin (922-962) als Gerard I (963-994) sterk betrokken bij het kloosterwezen en stimuleerden ze de cultus van de monastieke patroonheiligen, die allen een bisschoppelijke achtergrond hadden. In de hagiografie die over deze leiders uit het verleden werd geproduceerd, was echter ook een sterk eigentijdse invalshoek op te merken. Niet alleen werd verwezen naar de eigentijdse hervormingen, ook werden de bisschoppelijke portretten voorzien van tiende-eeuwse monastieke waarden. Op deze wijze werd de bisschoppelijke hagiografie die in kloostermilieus floreerde, voorzien van een sterk monastiek ideaalbeeld.⁴³ De heersende trend om bisschoppelijke hagiografie in monastieke gemeenschappen neer te schrijven in de tweede helft van de tiende eeuw, is ook in het bisdom Verdun op te merken, hoewel de schrijftraditie hier iets later van de

⁴⁰ Friedrich Lotter, Sabine Gäbe, "Die hagiographische Literatur im deutschen Sprachraum unter den Ottonen und Saliern (ca. 960-1130)", in: Guy Philippart (ed.), *Hagiographie*, Vol. IV, Turnhout: Brepols (2006), p. 284-286.

⁴¹ Sigehard van Sankt-Maximin, *Miracula S. Maximini*, in: Georg Waitz (ed.), *MGH, SS*, 4, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1841), p. 232, hfst. 12-13; Margue, "Aspects politiques de la "réforme" monastique en Lotharingie. Le cas des abbayes de Saint-Maximin de Trèves, de Stavelot-Malmédy et d'Echternach (934-973)", p. 36.

⁴² Deze hagiografie zal hier niet verder besproken worden. Meer informatie kan gevonden worden bij Lotter, Gäbe, "Die hagiographische Literatur", p. 291-299.

⁴³ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 657-662; Monique Goullet, "Les saints du diocèse de Toul", in: Martin Heinzelmann (ed.), *L'hagiographie du haut moyen âge en Gaule du Nord: manuscrits, textes et centres de production*, Stuttgart: Thorbecke (2001), p. 21-24, 37-42.

grond kwam. Zoals verder uitgebreid aan bod komt, werden vooral vanaf het episcopaat van bisschop Haimo (990-1024) in de abdij van Saint-Vanne diverse bisschoppelijke *vitae* vervaardigd.

Binnen dit onderzoek is echter vooral het bisdom Metz van belang met de invloed van bisschop Adalbero I op de gemeenschappen van Gorze (circa 934) en Saint-Felix/Saint-Clemens (voor 953). Ook hier echter dateren de vroegste bronnen sinds deze hervorming, van ongeveer vijftig jaar na datum, wanneer in Gorze *miracula* over de patroonheilige Gorgo, een *vita* van de stichter Chrodegang met een mirakelboek, en ten slotte de *Vita Johannis*, geschreven werden. De creatie van *miracula* en een bisschoppelijke *vita* sloot nauw aan bij de traditie die ook in de omringende diocesen vastgesteld werd. De *Vita Johannes*, gewijd aan een van de hervormingsabten van Gorze, betekende echter een grote vernieuwing, zoals in een verdere paragraaf uitgebreider besproken zal worden.

De *Vita Chrodegangi*, geschreven tussen 983 en 987 door een anonieme monnik uit Gorze, verhaalde het leven van Chrodegang, de achtste-eeuwse bisschop van Metz en tevens stichter van de abdij die de relieken van Gorgo naar Gorze bracht, maar belichtte ook enkele eigentijdse evoluties.⁴⁴ De datering en het auteurschap van de *Sermo et miracula S. Gorgonii* is betwist.⁴⁵ Recent wordt meestal aangenomen dat de *miracula* zouden geschreven zijn door abt Immo van Gorze rond 982-984.⁴⁶ Deze was de eerste abt die niet meer tot de oorspronkelijke hervormingsgroep behoorde en was waarschijnlijk als monnik opgeleid in een andere abdij dan Gorze.⁴⁷ Enkel Jacobsen gaat er in zijn editie van deze bron van uit dat de auteur eerder Johannes van Gorze zou zijn, de abt van Gorze die wel bij de oorspronkelijke hervormers hoorde en over wie we ook een *vita* bezitten.⁴⁸ De stelling van Parisse en Goullet is echter overtuigender. In hun ogen zou het

⁴⁴ *Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, in: Monique Goullet, et al. (eds.); *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze. Vie de Saint Chrodegang, Panégyrique et Miracles de saint Gorgon*, Mesnil-sur-L'Estrée: Firmin-Didot (2010), p. 36-108; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 615-619; Monique Goullet et al., *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze. Vie de Saint Chrodegang, Panégyrique et Miracles de saint Gorgon*, Mesnil-sur-L'Estrée: Firmin-Didot (2010), p. 31-33.

⁴⁵ *De translatione et miraculis Sancti Gorgonii martyris*, in: Peter Christian Jacobsen (ed.), *Miracula S. Gorgonii. Studien zu Texte zur Gorgonius-Verehrung im 10. Jahrhundert*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (2009), p. 102-142 of *Sermo de sancto Gorgonio*, in: Monique Goullet, Michel Parisse, Anne Wagner (eds.); *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, Parijs: Picard (2010), p. 132-150; Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*, in: Monique Goullet, Michel Parisse, Anne Wagner (eds.); *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, Parijs: Picard (2010), p. 154-202.

⁴⁶ Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 26 en verder; Monique Goullet, "Les saints du diocèse de Metz", in: Monique Goullet, Martin Heinzelmann (eds.), *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident Médiéval*, Konstanz: Thorbecke (2006), p. 264; Goullet et al., *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, p. 31-33, 124.

⁴⁷ Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 49-50.

⁴⁸ Peter Christian Jacobsen, *Miracula s. Gorgonii: Studien und Texte zur Gorgonius-Verehrung im 10. Jahrhundert*, Monumenta Germaniae historica, Hannover: Hahn (2009) p. 75, 90-91.

onwaarschijnlijk zijn dat Johannes zelf auteur van de *miracula* of de *Vita Chrodegangi* zou zijn geweest zonder dat daar in de *Vita Johannis* naar gerefereerd werd, terwijl er over andere details van zijn leven diep uitgeweid werd. Meer zelfs, in de *Vita Johannis* werd verwezen naar een episode tijdens Johannes' verblijf in Cordoba waarbij hij een brief wilde schrijven aan de kalief, maar deze dicteerde aan zijn gezelschap Garaman die zeer getraind was hierin, terwijl Johannes zelf niet gewoon was te antwoorden door middel van schrift.⁴⁹ Deze referenties lijken erop te wijzen dat Johannes ook later in zijn leven niet zeer bedreven raakte in het schrijven. Inhoudelijk beperkten de *miracula* zich niet tot een beschrijving van de mirakelen die door Gorgo konden plaatsvinden. Ook recente restituties van het domein sinds de hervorming of de vroegere geschiedenis van de abdij werden erin vermengd. Beide teksten, zowel de *miracula* als de *Vita Chrodegangi*, waren vooral voor de eigen abdijsamenleving bedoeld. Hoewel ze weinig directe kennis uitdragen over de hervormingsperiode, zijn ze wel in de geest van de hervorming ontstaan en wilden ze de hervormingsinspanningen consolideren. Zowel de aandacht voor het behoud van de externe bezittingen van de abdij als de nadruk op de macht en verering van de patroonheilige, zijn hier een uitvloeisel van.⁵⁰

Andere abdijen in het bisdom Metz maakten een soortgelijke evolutie door. In de decennia na het ingrijpen in de monastieke levenswijze, werd hagiografie over de patroonheilige of stichter geproduceerd met daarin verwijzingen naar de meer recente geschiedenis maar amper naar de eigen abten. In zeer veel gevallen was deze hernieuwde hagiografische productie verbonden met een elevatie van de relieken en wilde men zo de cultus opnieuw aanzwengelen. Dit was onder meer het geval in de abdij van Saint-Arnoul, waar op het einde van de tiende eeuw zowel het leven van de patroonheilige als van twee andere bisschoppen werd geschreven.⁵¹

De tendens tot het schrijven van hagiografie gewijd aan een bisschop of patroonheilige, is ook in de samenleving van Saint-Felix/Saint-Clemens duidelijk aantoonbaar. Deze abdij was ten tijde van bisschop Adalbero I (929-964) aan Kaddroë toevertrouwd en onder zijn opvolger Fingen (980-1004) werd de eerste *vita* van Clemens geschreven, gewijd aan de eerste bisschop van Metz en tevens stichter van de abdij. Rond de eeuwwisseling begon

⁴⁹ Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze", p. 27; Goullet et al., *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, p. 31.

⁵⁰ Jacobsen, "Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarischen Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzger Hagiographie des 10. Jahrhunderts", p. 89; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 601.

⁵¹ Van der Essen dateert de *Vita secunda sancti Arnulfi* in de negende eeuw maar met een tiende-eeuwse proloog. Recentere studies dateren de *vita secunda* echter op het einde van de tiende eeuw. Van der Essen, *Etude critique*, p. 19-20; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 620-622; Goullet, "Les saints du diocèse de Metz", p. 229-234.

de Ierse monnik Carus daar aan een metrische *vita* van Clemens.⁵² Dit hagiografisch dossier werd nog vervolledigd met *miracula*, waarvan zich er twee afspeelden ten tijde van Kaddroë.⁵³

In alle gemeenschappen dus had de hervorming tot gevolg dat er hagiografie werd geproduceerd waarbij het portret van bisschoppen of abten-stichters uit de vroege middeleeuwen gereactualiseerd werd en aangevuld met enkele eigentijdse en monastieke elementen.

2.1.4 Vernieuwing in de hagiografische productie – de opkomt van eigentijdse *vitae*

Tegelijk met deze golf van hagiografie gericht op bisschoppelijke patroonheiligen met een monastiek gelaat, ontstonden ook enkele hagiografisch-biografische teksten die een nieuwe richting insloegen en zich focusten op eigentijdse of toch zeer recent overleden leiders. De *Vita Johannis*, gewijd aan de tweede abt van Gorze, is hiervan ongetwijfeld het gekendste voorbeeld. De inspiratie om zich op een recent overleden leider te focussen en niet louter op abten en bisschoppen uit het verleden, kan mogelijks gevonden in de abdij van Sankt-Pantaleon in Keulen. Hier schreef Ruotger circa 968 het leven van bisschop Bruno (953-965).⁵⁴ De *vita* werd geschreven kort na de translatie van zijn lichaam en was mogelijks gelinkt aan het aanzwengelen van een cultus.⁵⁵ Op deze manier was deze tekstcreatie een verderzetting van de traditie waarbij een reliekentranslatie – vaak van een heilige bisschop die een rol had gespeeld in de geschiedenis van de abdij – vereerd werd met een hagiografische tekst. De *Vita Brunonis* week hierin echter af in die zin dat het een eigentijdse figuur betrof, die niet louter als een heilig, maar ook niet louter

⁵² Dumville, "St Cathroé of Metz and the Hagiography of Exoticism", p. 181, n. 63; Picard, "The cult of Columba", p. 232; Goullet, "Vers une typologie des réécritures hagiographiques", p. 125; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 636.

⁵³ De datering van deze *miracula* is onduidelijk. Mogelijks werden ze voor 1005 geschreven, maar zeker is dat ze voor 1090 samengesteld werden. Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 637.

⁵⁴ Ruotger, *Vita Brunonis, archiepiscopi coloniensis*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 4, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1841), p. 252-275; Friedrich Lotter, *Die vita Brunonis des Ruotger. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung*, Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag (1958); Friedrich Lotter, "Das Bild Brunos I. von Köln in der Vita des Ruotger", in: *Jahrbuch des kölnischen Geschichtsvereins*, 40, (1966), p. 19-40; Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 70, 82.

⁵⁵ Deze *vita* werd geschreven bij het beëindigen van de bouw van de nieuwe abdijkerk van Sankt-Pantaleon, door Bruno gestart, waarbij het lichaam van Bruno naar de crypte werd verplaatst en daar in een zichtbare sarcofaag geplaatst. Helvétius, "Hagiographie et architecture en Basse-Lotharingie médiévale", p. 42-44; Lotter, Gäbe, "Die hagiographische Literatur", p. 299-303.

menselijk werd voorgesteld.⁵⁶ De *Vita Brunonis* werd zeer invloedrijk en vaak gebruikt als referentie binnen de biografische literatuur van Lotharingen.⁵⁷

Nog vernieuwender echter in het laatste kwart van de tiende eeuw was dat er - ondanks deze overwegend bisschoppelijke focus in de hagiografische productie - ook twee *vitae* geschreven werden over abten die betrokken waren bij de hervormingsbeweging, namelijk de *Vita Johannis, abbatis Gorziensis* en de *Vita Kaddroe*. Beiden werden kort na de dood van deze abten geschreven. Hiermee werd zowel een eigentijdse visie geboden, als een abt als centraal onderwerp gekozen, wat beiden uitzonderlijk was.⁵⁸

Vita Johannis abbatis Gorziensis

De *Vita Johannis abbatis Gorziensis*, gewijd aan Johannes, een van de grondleggers van de gemeenschap in Gorze, biedt een uitzonderlijke kijk op het prille begin van de monnikengemeenschap en is als eerste abbatiale biografie van groot belang voor dit onderzoek.⁵⁹ Johannes van Saint-Arnoul, die monnik was geweest in Gorze en abt Johannes persoonlijk kende, vatte het schrijfproces aan kort na de dood van de abt in 974 en voltooide de *vita* in 978. De aanleiding tot schrijven van deze exceptionele bron noch een potentiële opdrachtgever is gekend. Wel werden in proloog enkele overpeinzingen in verband met het schrijfproces uitgewerkt. Zo schreef Johannes van Saint-Arnoul dat er al tijdens het leven van Johannes van Gorze het idee ontsproot om diens leven te beschrijven, omdat hij als zeldzaam voorbeeld van deugden voor velen voordelig kon zijn. De proloog vervolgde dat tijdens de laatste levensuren van de abt, het besef bij de

⁵⁶ Guy Philippart, "Le saint comme parure de dieu, héros séducteur et patron terrestre d'après les hagiographies lotharingiens du Xe siècle", in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIIIe siècle)*, Rome: Ecole française de Rome (1991); Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 85, 187.

⁵⁷ Onder meer Folcuinus van Lobbes werd geïnspireerd door de *Vita Brunonis* wanneer hij de *Vita Folcuini* schreef. Charles Mériaux, *Gallia Irradiata. Saints et sanctuaires de la Nord de la Gaule du Haut Moyen Age*, Stuttgart: Steiner (2006), p. 180-181; Dierkens, "Notger, Folcuin et Rathier. L'abbaye de Lobbes et les évêques de Liège à la fin du Xe siècle", p. 291.

⁵⁸ De enige andere abbatiale biografie die eerder in de tiende eeuw geschreven werd, was de *Vita Odonis*, gewijd aan Odo, de tweede abt van Cluny (d. 942). Deze biografie werd geschreven direct na overlijden in de Italiaanse abdij van Salerne door Jean van Salerne, een leerling van Odo. Deze biografie/hagiografie focuste wel op de figuur van Odo, maar had grotendeels niet de intentie om hem als een model voor inspirerend abbatiaal gedrag voor te stellen. Rosé, *Construire une société seigneuriale* p. 29-31, 544-560. Hoewel Cluny in de loop van de elfde eeuw een echte traditie van abbatiale hagiografie ontwikkelde, lijkt de *Vita Odonis* eerder een buitenbeentje. Iogna-Prat, *Agni immaculati*, passim; Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 238-249; Iogna-Prat, "Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940- 1140)", p. 59-62; Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 558-560.

⁵⁹ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 40-161.

schrijver ontstond dat het te laat was om de abt zelf nog om raad te vragen omtrent het schrijven van een *vita*. Omdat de daden van de stervende echter als heilig konden worden beschouwd, ook al had hij nooit een mirakel verricht, werd geconcludeerd dat het toch van groot nut zou zijn om het leven van Johannes aan anderen kenbaar te maken.⁶⁰

Eveneens in de proloog werd de structuur van het werk aangekondigd, namelijk een drieluik met de bekering en intrede in Gorze van Johannes als eerste deel, vervolgens zijn leven als monnik en abt en ten slotte zijn dood, waar de schrijver ooggetuige van was geweest. In de *vita* kwam deze structuur echter niet volledig terug.⁶¹ In 47 hoofdstukken werd het leven van Johannes beschreven tot de aanvang van Gorze. In de verdere hoofdstukken volgde een schets van verschillende leden van de monnikengemeenschap in Gorze, met Johannes als orgelpunt. In een derde deel werd de reis van Johannes naar Cordoba als ambassadeur van Otto I beschreven. Dit is ook het einde van de *vita* zoals deze ons overgeleverd is. Het eigenlijke abbatiaat van Johannes kwam niet aan bod en dit deel van de tekst is waarschijnlijk verloren.⁶²

Hoewel we dus weinig te weten komen over het abbatiaat van Johannes, biedt de *vita* wel een unieke inkijk in het leven van een monnik in een hervormde abdij in deze periode.⁶³ Meer dan een leven van een hervormer bevat de *vita* een levensgeschiedenis van een groep van mensen die zich door religieus streven met elkaar verbonden voelen.⁶⁴ In tegenstelling tot de traditionele hagiografie, was het miraculeuze amper aanwezig in de *Vita Johannis*. Ook bij zijn overlijden, wanneer de monniken een mirakel verwachtten, bleef dit uit.⁶⁵ Net zoals de *Vita Chrodegangi* en de *Miracula S. Gorgoni*, was deze *vita* voor lokaal gebruik bedoeld en heeft hij de abdij van Gorze niet verlaten.⁶⁶

⁶⁰ Ibid., p. 40-44; hfst. 1-5.

⁶¹ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 603. Volgens Berschin is de tekst geschreven tussen 978 en 984. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 105.

⁶² Een enkel middeleeuws handschrift biedt de enige overlevering van de *vita*, hierin is eveneens de *Vita et translatio S. Glodesindis* overgeleverd. Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 105-113; Michel Parisse, "Introduction", in: Michel Parisse, Otto Oexle (eds.), *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy (1993), p. 13; Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze", p. 24; Goulet, "Les saints du diocèse de Metz", p. 269.

⁶³ Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 25-26; Barone, "Jean de Gorze, moine bénédictin", p. 141.

⁶⁴ Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 105-108.

⁶⁵ Barone, "Jean de Gorze", p. 38.

⁶⁶ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 601.

Vita Kaddroe

Een tweede biografie van een eigentijds abt is de *Vita Kaddroe*, geschreven rond 981-983, niet lang na de dood van Kaddroë in 975.⁶⁷ De *vita* werd opgedragen aan abt Immo van Gorze en werd vermoedelijk geschreven door een zekere Herman, een monnik van de abdij Saint-Félix in Metz die onder invloed van Kaddroë hervormd was.⁶⁸ De *vita* verhaalt hoe Kaddroë, een Schot van oorsprong, na tal van omzwervingen met enkele gezellen naar het continent trok. Terwijl zijn kompaan Maccalan Gorze opzocht, werd Kaddroë in Saint-Fleury-sur-Loire opgeleid. Daarna leidde hij de nieuwe stichting van Waulsort, eerst als prior onder Maccalan en vervolgens als abt. Ook hervormde hij de abdij Saint-Félix (het latere Saint-Clément) in Metz.⁶⁹ Over de precieze verwezenlijkingen van Kaddroë, komen we echter weinig te weten. In tegenstelling tot de figuur van Johannes in zijn *vita*, werd Kaddroë expliciet als een heilige in Ierse traditie voorgesteld. Mogelijks werd de heiligheid van de Schots-Ierse voorgeschiedenis zo nadrukkelijk belicht in het begin van de *vita* omdat ook Fingen, de abt van Saint-Clemens ten tijde van het schrijven van de *vita*, Schots van oorsprong was, evenals enkele monniken.

Gedurende de tiende eeuw is er dus duidelijk een tendens waar te nemen van een reactualisatie van de hagiografie, waarbij diverse *vitae*, *miracula* en *translationes* werden vervaardigd. Deze tekstcreatie volgde vaak na een ingrijpen in de monastieke levenswijze. In de diocesen Metz, Toul en Verdun was dit na bisschoppelijke interventie, in Vlaanderen en het bisdom Luik was het gekoppeld aan de tussenkomst van Gerard van Brogne. In vele gevallen werd in deze bronnen, die voornamelijk betrekking hadden op de voorgeschiedenis, ook verwezen naar de recentere periode. De figuur van de abt verkreeg hierbij echter amper aandacht. In de abdijen waar Gerard van Brogne tijdelijk de leiding op zich nam, werd amper of niet verwezen naar zijn figuur of daden. Zijn abbatiaat had een duidelijke invloed op de bronnenproductie, maar abbatiaal leiderschap was in deze periode amper een onderwerp dat de aandacht kreeg in de bronnen. Enkel in

⁶⁷ *Vita sancti Cadroae, abbatis Walcioderensis, dein Mettensis*, in: Jean Mabillon (ed.), *AA SS OSB*, 5, (1685), p. 487-501.

⁶⁸ Het auteurschap van de *Vita Kaddroe* staat niet volledig vast. Het is zeker dat Immo de opdrachtgever was, aangezien de tekst vooraf wordt gegaan door een brief aan Immo. Deze vermeldt echter de identiteit van de scribent niet. Philippart baseert zich op de *acta sanctorum* voor deze toeschrijving aan Herman, waar zowel Ousmannus en Reimannus (Herman) als mogelijkheden worden gegeven, maar Philippart heeft aan dat er meerdere gevallen zijn waar ze een typografiefout hebben gemaakt. De Gaiffier benoemt de auteur niet, stelt alleen dat de auteur waarschijnlijk een monnik van Saint-Felix was. Ook Goullet noemt geen auteur, stelt dat het waarschijnlijk een monnik van Saint-Felix was. De Gaiffier, "Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë", p. 32; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 167-168; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 633-634; Goullet, "Les saints du diocèse de Metz", p. 274, 280-281.

⁶⁹ De Gaiffier, "Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë", p. 22; Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", p. 946-947.

de *gesta abbatum* van Folcuinus werd expliciet aandacht besteed aan het leiderschap van abten in het verleden en de eigen tijd.

Deze hernieuwde tekstcreatie werd eveneens ingezet om de uitstraling van de eigen abdij te vergroten via de weldaden van de patroonheilige. Dit motief werd gedeeld met de gemeenschappen in Lotharingen, waar eveneens de cultus van de patroonheilige nieuw leven werd ingeblazen en eigentijdse waarden met oude heiligen verbonden werden. Opmerkelijk hierbij is dat er voornamelijk een golf van bisschoppelijke hagiografie plaatsvond, geschreven in kloostergemeenschappen. De representatie die aldus opgevoerd werd, was evenwel geen louter bisschoppelijk beeld maar was sterk monastiek gekleurd. Het portret bisschop-monnik, waarin de monastieke waarden centraal stonden werd zo als ideaalbeeld voorgesteld. De periode waarin dergelijke beelden gecreëerd werden, volgde niet toevallig op een hervorming waarin deze monastieke waarden en deugden geactualiseerd waren. Op het moment dat het initiële hervormingsstreven mogelijks een terugval kende door de opvolging van de abt en of bisschop, probeerde men aldus via teksten een blijvend model te bieden aan zij die de hervormingsfiguren zelf niet meegemaakt hadden, zowel de bisschoppen die mogelijks minder monastiek gezind waren, als monniken die een voorbeeld nodig hadden.

Deze traditie van bisschoppelijke portretten met een monastiek gelaat, verweven met aandacht voor eigentijdse evoluties en hervormingsinspanningen, effende vermoedelijk het pad voor de eerste twee *vita* van eigentijdse abten, de *Vita Johannis* en de *Vita Kaddroe*. Inhoudelijk weken deze echter sterk af van elkaar. Terwijl in de *Vita Kaddroe* het miraculeuze zeer nadrukkelijk aanwezig was,⁷⁰ werden in de *Vita Johannis* wonderen helemaal niet benadrukt, maar alleen zijn daden en inborst. Deze verschillen kunnen uiteraard gedeeltelijk te wijten zijn aan de verschillende auteurs, schrijftcontext en de persoonlijkheid van Johannes en Kaddroë. Toch lijkt het waarschijnlijk dat het ontbreken van een echt model om eigentijds abbatiaal leiderschap te beschrijven, eveneens een grote invloed had op de representatie. Dit eigentijds biografische-hagiografisch genre kende geen doorbraak na het verschijnen van beide *vitae* op het einde van de tiende eeuw. De *vita* gebaseerd op eigentijdse figuren verdween opnieuw voor geruime tijd naar de achtergrond en dook pas in de tweede helft van de elfde eeuw opnieuw op.

⁷⁰ Onder meer in *Vita sancti Cadroae*, hoofdstukken 17, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 36-37, laat Kaddroë wonderen gebeuren.

2.2 Elfde-eeuwse consolidatie

De interesse voor een historiografische benadering van de abdijgeschiedenis of voor eigentijdse biografieën, bleef niet duren op het einde van de tiende en het begin van de elfde eeuw en deze nieuwe tendensen verdwenen opnieuw naar de achtergrond. In de narratieve productie werden de bestaande hagiografische tradities verdergezet. De aandacht voor patroonheiligen en stichters bleef prominent op de voorgrond. Meer dan voorheen werden *vitae* ter ondersteuning van de cultus vervaardigd, naast de veelvoorkomende *miracula* en *translationes*. Ook het gebruik om bisschoppelijke hagiografie in monastieke gemeenschappen te produceren, hield stand. Hoewel directe eigentijdse verwijzingen niet het primaire onderwerp waren, bieden deze hagiografieën echter duidelijk referenties naar de periode waarin ze ontstonden.

2.2.1 Aanhoudende bisschoppelijke invloed

Verdun als centrum van bisschoppelijke hagiografie

In het bisdom Verdun was deze tendens tot het stimuleren van de bisschoppelijke herdenking opmerkelijk vanaf het episcopaat van Haimo (990-1024). Het was vooral de abdij van Saint-Vanne die de hagiografische erfenis van het bisdom promootte, door de zeven heilige bisschoppen van Verdun onder de aandacht te brengen, Saint-Paul en Saint-Airy speelden een beperktere rol.⁷¹ Wanneer Richard in 1004 abt werd in Saint-Vanne, bestond er dus al een uitgebreide hagiografische traditie, waar hij zelf actief aan ging deelnemen en die hij zich ook zelf ging toe-eigenen. Van groot belang voor Richard was de achtste-eeuwse heilige Madalveus. De abt ontdekte de relieken van deze bisschop in de abdijkerk, maar daarvoor werd al een *vita* van de heilige geschreven, mogelijks op bestelling van Richard.⁷² De abt van Saint-Vanne schreef ook zelf meerdere heiligenlevens. Voor de gemeenschap in Saint-Vanne verzorgde hij een leven van de patroonheilige en een collectie mirakelen.⁷³ Deze focusten enerzijds op de cultus voor

⁷¹ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 683, 691-696.

⁷² *Vita sancti Madalvei*, in: Joseph Van der Straeten (ed.), *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel, avec plusieurs textes inédits*, Brussel: Société des Bollandistes (1974), p. 290-201.

⁷³ Richard van Saint-Vanne, *Vita sancti Vitoni Virdunensis/libellus de miraculis sancti patris nostri Vitoni*, in: Hubert Dauphin (ed.), *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046*, Leuven en Parijs: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique (1946), p. 360-378; Richard van Saint-Vanne, *Sermo de sancto vitono*, in: Hubert

zowel monniken als stedelingen en anderzijds op het representeren van het leiderschap dat ook Richard zelf nastreefde.⁷⁴

Wanneer Richard rond 1015 aangesteld werd als abt van Vasloges, schreef hij ook daar een leven van de patroonheilige om de reliekencultus te ondersteunen. In deze *Vita Rodingi* maakte hij van de Rodingus een Schot die de abdij van Vasloges stichtte, maar zich ook meerdere malen in eenzaamheid terugtrok.⁷⁵ Richard baseerde zich op verschillende bisschopslevens bij zijn schrijfproces, waaronder *Vita Pauli Verdunensis*, de *Vita Magdalvei* en de *Vita Magnerici*. Nog meer dan bij de *Vita Vitoni* gebruikte Richard de figuur van Rodingus vooral om zijn eigen identiteit als religieus leider op te modelleren. De verspreiding van de *Vita Rodingi* bleef mogelijks hierdoor vrij beperkt.⁷⁶

De *Vita Magnerici*, die Richard ter inspiratie gebruikte, maakte geen deel uit van deze bisschoppelijke hagiografie, maar was gefocust op een eigentijds figuur. Deze *vita* werd geschreven door Eberwin, de abt van Sankt-Martin in Trier, van Tholey en mogelijks ook van Saint-Paul in Verdun.⁷⁷ Hij onderhield nauwe contacten met Richard, beiden vertrokken immers samen in 1026-1027 op pelgrimage en hadden gelijkaardige interesses.⁷⁸ Kort na 1035 schreef Eberwin op vraag van bisschop Poppo van Trier de *Vita Symeonis*, over de eigentijdse heilige Symeon, die Richard in Antiochië ontmoet had en die meegekomen was naar Trier om daar als recluse te leven.⁷⁹ Deze *Vita Symeonis* was een van de eerste *vitae* die in de elfde eeuw aan een net overleden heilige werd gewijd. Dat dit om een persoon uit het netwerk van Richard van Saint-Vanne ging, moet zeker een invloed gehad hebben op diens idee dat het mogelijk was om als religieus virtuoos een leven te leiden dat door tijdgenoten als heilig beschouwd werd.

Dauphin (ed.), *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046*, Leuven en Parijs: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique (1946), p. 379-381.

⁷⁴ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 696-69698; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 89-90, 133, 147.

⁷⁵ Richard van Saint-Vanne, *Vita Rodingi*, in: Steven Vanderputten (ed.), *Imagining Richard of Saint-Vanne: Religious leadership and the Conversion of the World in the Early Eleventh Century*, Ithaca, Londen: Cornell University Press (2015), p. 171-185.

⁷⁶ Onder onderzoekers bestaat er heden ten dage consensus over de toeschrijving aan Richard: Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 698-699; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 53-61, 133.

⁷⁷ Eberwinus van Tholey, *Vita sancti Magnerici*, in: AA SS Julii, 6, Antwerpen: Jacobus du Moulin (1729), p. 183-191.

⁷⁸ Lotter, Gäbe, "Die hagiographische Literatur", 296; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 63, 169.

⁷⁹ Eberwinus van Tholey, *Vita Sancti Symeonis*, in: AA SS, Junii, 1, Antwerpen: Henri Thieullier (1685), p. 87-95; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 289-290; Jean Leclercq, "Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle", in: *Studia monastica*, 3, (1961), p. 39; Lotter, Gäbe, "Die hagiographische Literatur", p. 337.

Hervorming en hagiografie in Luik

In het diocees Luik zette de tiende-eeuwse bloei zich verder aan de verschillende kloosterscholen en de kathedraalschool. De nieuwe generatie succesvolle abten die in de eerste helft van de elfde eeuw opstond, deed de uitstraling van het monastieke leven verder toenemen. De hagiografische vernieuwing was echter minder groot dan onder bisschop Notger, of dan in het Verdun van Richard van Saint-Vanne.

Wanneer Olbert in 1012 als abt van Gembloux werd aangesteld werd, investeerde hij in de verrijking van de bibliotheek met zowel heilige als hagiografische literatuur.⁸⁰ Het enige nieuwe werk dat door hemzelf vervaardigd werd, was de *Inventio, miracula, et translatio Veroni*, geschreven in rijmproza tussen 1015 en 1020 op vraag van graaf Regnier V van Henegouwen. Omdat Olbert amper iets over het leven van de heilige Veronus wist, beperkte hij zich tot het weergeven van postume mirakelen.⁸¹ Ook in de abdij van Sint-Truiden werd rond 1012 een bundel mirakelen neergeschreven.⁸² Gonzo, de tweede abt van Florennes schreef in het tweede kwart van de elfde eeuw eveneens een bundel mirakelen, de *Miracula Gengulphi*, waarin details over de stichting door Gerard van Kamerijk en de vroege geschiedenis van de gemeenschap vervat zaten.⁸³

Bisschoppelijk promotie van hagiografische dossiers in Kamerijk

Ook in het bisdom Kamerijk was er sterke bisschoppelijke invloed, mede omdat de bisschoppen Erluin (995-1012) maar vooral Gerard I (1012-1051) sterke promotoren waren van het religieuze leven in hun diocees.⁸⁴ Op vraag van Gerard I werd onder meer een biografie geschreven van Autbertus, een zevende-eeuwse bisschop van Kamerijk en de patroonheilige van het Saint-Autbertkapittel van Kamerijk.⁸⁵ Hij liet eveneens de *Vita*

⁸⁰ Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", p. 35.

⁸¹ J. R. Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", in: Monique Goullet (ed.), *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550. International history of the Latin and vernacular hagiographical literature in the west from its origins to 1550*, Vol. 6, Turnhout: Brepols (2014), p. 860-861; Boutémy, "Un grand abbé du XI^e siècle. Olbert de Gembloux", p. 81-83.

⁸² Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 871.

⁸³ Gonzo van Florennes (?), *Miracula Gangolfi Florinensis*, in: AA SS, Maii, 2, Antwerpen: Michael Cnobarus (1680), p. 648-655; C. Roland, "Un texte manuscrit des *Miracula S. Gengulphi*", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, xxvi, (1905), p. 259-261; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 261, n. 8; Daniel Misonne, "Gonzon de Florennes", in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 21, (1986), p. 714; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 847-848.

⁸⁴ Huysmans, "Réformes monastiques et gestion épiscopales des communautés religieuses dans les *gesta episcoporum Cameracensium*", p. 263-281.

⁸⁵ *Vita Autberti*, in: Johannes Gesquièrus (ed.), *Acta Sanctorum Belgii selecta* 3, Brussel: Matthaeus Lemaire (1785), 538-565; Van der Essen, *Etude critique*, p. 281; Renée Nip, "Vita Autberti" in: Jeroen Deploige (ed.), *The Narrative*

Gaugerici schrijven over deze zevende-eeuwse bisschop, vervolgd door de *gesta episcoporum*.⁸⁶

Naast deze bisschoppelijke *vitae*, bestond de hagiografie in Kamerijk voornamelijk uit biografieën van kloosterstichters.⁸⁷ In de abdij van Marchiennes werd een nieuw hagiografisch dossier samengesteld over de patroonheiligen, met onder andere een metrische *Vita Rictrudis*. Wanneer Gerard I de vrouwengemeenschap omvormde tot een mannengemeenschap onder leiding van Leduinus van Sint-Vaast, werd eveneens een codex van patroonheiligen opgesteld.⁸⁸ Ook in Sint-Vaast onder Leduinus bloeide het scriptorium en werden een vijftiental manuscripten vervaardigd, nieuwe hagiografische productie was er evenwel niet.⁸⁹ De invloed van de hervormingen van Gerard I op de tekstproductie is onder meer op te merken in Mouzon, Maroilles, Saint-Ghislain waar de patroonheiligen met *vitae et miracula* herdacht werden.⁹⁰ Hagiografische productie louter toeschrijven aan de interventie van Gerard is echter te kort door de bocht. In Hautmont bijvoorbeeld was het tussen 1015 en 1025, kort na de hervorming van Richard, dat de hagiografie van de stichter werd beschreven in de *Vita et miracula prima Vincentii Madelgarii Sonégiensis*.⁹¹

Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden, Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis (sinds 2009), www.narrative-sources.be, ID F040, geraadpleegd op 12 juli 2016; Steven Vanderputten, Diane J. Reilly (eds.); *Gerardi Cameracensis Acta Synodi Atrebatensis; Vita Autberti; Vita tertia Gaugerici; Varia scripta ex officina Gerardi exstantia* Turnhout: Brepols Publishers (2014), p. 78-79.

⁸⁶ Deze *gesta* worden later in dit hoofdstuk uitgebreider behandeld. Van der Essen, *Etude critique*, p. 209-210; Vanderputten, Reilly (eds.), *Gerardi Cameracensis Acta Synodi Atrebatensis*, p. 9.

⁸⁷ Van der Essen, *Etude critique*, p. 281.

⁸⁸ Tjamke Snijders, "Textual diversity and textual community in a monastic context: the case of eleventh-century Marchiennes", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 107, 3-4, (2012), p. 900-903.

⁸⁹ Over het scriptorium: Sigrid Schulten, "Die Buchmalerei des 11. Jahrhunderts im Kloster St. Vaast in Arras", in: *Müncher Jahrbuch der bildenden Kust* 3, 7, (1956), p. 49-90; Denis Escudier, *Le scriptorium de Saint-Vaast d'Arras des origines au XIIe siècle: contribution à l'étude des notations naumatiques du Nord de la France*, 3 vols, Thèse d'habilitation, Parijs: Ecole nationale des Chartres (1970), vol 1, p. 74-82; Richard Gameson, "'Signed" manuscripts from early romanesque Flanders: Saint-Bertin and Saint-Vaast", in: Michael Gullick (ed.), *Pen in Hand: Medieval Scribal Portraits, Colophons and Tools*, Walkern: Red Gull Press (2006), p. 48-65; Reilly, *The art of reform*. Over manuscriptproductie, zie ook Joseph Van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Arras et de Boulogne-sur-Mer, avec quelques textes inédits*, Bruxelles: Société des Bollandistes (1971), p. 22-26, 34 52-54, 132; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 142-144.

⁹⁰ Van der Essen, *Etude critique*, p. 295; Jean-Marie Duvoisquel, "La "vita" de saint-Humbert, premier abbé de Maroilles (première moitié du XI^e siècle)", in: *Le Moyen Âge*, 78, (1972), p. 43, 46, 49.

⁹¹ Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Âge (VIIe-XIe siècle)*, p. 335-337; François De Vriendt, "Les deux vies de Saint Vincent de Soignies (XI^e - XII^e siècles). Un patrimoine littéraire sonégien?", in: Jacques Deveseleer, Monique Maillard-Luypaert (eds.), *Saint Vincent de Soignies. Regards du XX^e siècle sur sa vie et son culte. Recueil d'études publié à l'occasion du quatrième centenaire de la confrérie Saint-Vincent 1599-1999*, Soignies: Musée du Chapitre (1999), p. 35-50; Michel De Waha, "Saint Vincent, Soignies, Lotharingie,

2.2.2 Competitie als narratieve motor in Vlaamse abdijen

In de Gentse abdijen werd intussen de bestaande competitie verdergezet door middel van manuscriptproductie. In Sint-Pieters werd tussen 1006 en 1011 de *Vita sancti Dunstani Cantuarensis* geproduceerd terwijl Sint-Baafs zich verder op de heilige Bavo en Macharius toelegde.⁹² Vooral vanaf 1040 echter werden volop hagiografische en historiografische wapens ingezet tussen beide gemeenschappen.⁹³ Ook tussen de monniken van Sint-Bertijns en kanunniken van Sint-Omaars was er gedurende de tiende eeuw sprake van competitie. De gemeenschap van Sint-Bertijns probeerde zijn eigen institutionele identiteit verder te ontwikkelen, onder meer via de creatie van hagiografisch materiaal. In de tiende eeuw was hier door Folcuinus een aanvang mee gemaakt en onder het abbatiaat van Odbert (997-1006) werd de draad hernomen. Hij liet een manuscript vervaardigen met met levens en mirakels van Bertinus, Winnok, Sylvain en Folcuinus.⁹⁴ Onder Roderic (1021-1042), die net als Leduinus van Sint-Vaast als hervormer beschouwd wordt, waren er geen verdere hagiografische campagnes. Vermoedelijk kon hij het aanwezige werk van zijn voorganger gebruiken voor zijn eigen doeleinden.

In de meerderheid van de gemeenschappen werd er dus voor gekozen om de hagiografie van hun patroonheilige te vervaardigen en via deze weg de geschiedenis van de gemeenschap te belichten, de eigen institutionele identiteit te ontwikkelen en ook eigentijdse bekommernissen te proberen beïnvloeden.

2.2.3 De kronieken van 1030

Dezelfde motieven zijn ook terug te vinden in de historiografische productie, hoewel deze een bredere focus had. Rond de jaren 1030 werden twee belangrijke kloosterkronieken geschreven, namelijk de kroniek van Mouzon en deze van Saint-Mihiel.

Hainaut. Apports et questions de la recherche récente", in: *Revue belge de philologie et d'histoire. Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 80, (2002), p. 603-605.

⁹² Deploige, "Twisten via heiligen", p. 40.

⁹³ De volledige hagiografische productie ten gevolge van deze competitie zal hier niet uit de doeken gedaan worden. Hiervoor verwijs ik naar het overzicht in *ibid.*, p. 32-82. Voor informatie over de individuele teksten, zie ook Van der Essen, *Etude critique*, p. 371-372; Declercq, *Traditievorming en tekstmanipulatie in Vlaanderen in de tiende eeuw. Het liber traditionum antiquus van de Gentse Sint-Pietersabdij*, p. 142-147; Steven Vanderputten, "Clusterpatronen in middeleeuwse monastieke historiografie", in: *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 78, 3-4, (2000), 789-790.

⁹⁴ Van der Straeten, *Les manuscrits hagiographiques d'Arras et de Boulogne-sur-Mer, avec quelques textes inédits*, p. 137-140; Ugé, "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's "Gesta" and the crises at Saint-Bertin", p. 901; Gameson, "'Signed" manuscripts from early romanesque Flanders: Saint-Bertin and Saint-Vaast", p. 43-45; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 75-76, 144.

De kroniek van Mouzon, of het *Liber foundationis monasterii mosomensis*⁹⁵ werd circa 1033 opgetekend door een anonieme monnik van de abdij die afkomstig was uit de lagere lokale aristocratie en mogelijks in de kathedraalschool van Reims was opgeleid.⁹⁶ Op dit moment werd de abdij geleid door Rodulfus, een monnik van Mouzon, die in Gent onder Richard van Saint-Vanne verder was opgeleid alvorens hij voor het abbatiaat was teruggeroepen, zoals ook in de kroniek beschreven werd.⁹⁷ Het merendeel van de driedelige kroniek of stichtingsgeschiedenis focuste echter op de tiende eeuw. Het eerste deel was een lofrede op de patroonheilige Arnulfus ter gelegenheid van het feest van zijn translatie naar Mouzon op 24 juli, het tweede deel focuste op aartsbisschop Adalbero van Reims die in 971 monniken in Mouzon geïntroduceerd had en de relieken van Arnulfus naar Mouzon gebracht had. De kroniek sloot ten slotte af met een abtencatalogus van 971 tot 1033. Zoals de inleiding aangaf, werd vooral het belang van de heilige Arnulfus benadrukt, wiens daden moesten geïmiteerd worden en wiens heil moest gevierd worden. Een van de doelen van de kroniek was de cultus van Arnulfus een sterkere basis te geven en de stichting door de aartsbisschop, die Gods wil had uitgevoerd, levendig te houden.⁹⁸ Het relaas van de stichting en verdere geschiedenis van Mouzon, had dus nauwe overeenkomsten met hagiografische teksten die elders geconstrueerd werden.

Ook de kroniek van Saint-Mihiel vatte aan met de vroege geschiedenis van de gemeenschap, maar besteedde echter vooral aandacht aan de eigen tijd en het abbatiaat van Nanther.⁹⁹ Het was op vraag van deze abt en de monniken dat een anonieme monnik van de abdij tussen 1036 en 1051 de pen opnam. Deze monnik was een directe getuige van het beleid van Nanther, die door Richard van Saint-Vanne opgeleid was. In de kroniek

⁹⁵ *Chronicon seu liber foundationis monasterii sanctae Mariae O.S.B apud Mosomum in dioecesi Remensi*, in: Michel Bur (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon. Chronicon Mosomense seu Liber foundationis monasterii sanctae Mariae O. S. B. apud Mosomum in dioecesi Remensi*, Parijs: Centre national de la recherche scientifique (1989), p. 145-173.

⁹⁶ Michel Bur, "A propos de la chronique de Mouzon. I: les trois ordres dans la Chronique de Mouzon", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 26, 104, (1983), p. 290; Michel Bur (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon. Chronicon Mosomense seu Liber foundationis monasterii sanctae Mariae O. S. B. apud Mosomum in dioecesi Remensi*, Sources d'histoire médiévale Parijs: Centre national de la recherche scientifique (1989), p. 53. Een overzicht van de studies naar de schrijftcontext van deze kroniek kan gevonden worden in Huysmans, "Réformes monastiques et gestion épiscopales des communautés religieuses dans les *gesta episcoporum Cameracensium*", p. 106-107. Huysmans zelf echter stelt dat de kroniek in twee fasen geschreven is, waarbij het eerste deel – met Adalbero's handelingen – tussen 997 en 1102 zou geschreven, vroeger dus dan de eerdere dateringen. Ibid., p. 132-133.

⁹⁷ *Chronicon Mosomense*, p. 173, boek III, hfst 3-4.

⁹⁸ Bur, (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon*, p. 45, 50, 69.

⁹⁹ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Virdunensi*, p. 1-38.

werden verschillende gebeurtenissen en mirakelen beschreven die de monnik zelf had meegemaakt.¹⁰⁰

2.2.4 Diversifiëring van de historiografische benadering

De aandacht voor het meer historiografische genre liet zich ook op andere plaatsen opmerken. Zo werd in meerdere gemeenschappen de geschiedenis van de abdij in *annales* vastgelegd, zoals de *Annales blandiniensis*, die in 1044 in Gent opgestart werden, of de *Annales elnonenses* die rond 1013 in Saint-Amand verdergezet werden.¹⁰¹ In dergelijke genres was niet alleen interesse voor het eigen verleden, maar ook voor bredere gebeurtenissen in de omgeving of de gekende wereld, maar telkens in erg beknopte bewoording.

Ook uit bisschoppelijke hoek was er hernieuwde interesse voor historiografie. In Kamerijk liet bisschop Gerard I in 1024-1025 door een kanunnik aan de kathedraal de *Gesta episcoporum Cameracensium* schrijven.¹⁰² In het eerste boek werd de geschiedenis van de bisschoppen van Kamerijk van het jaar 500 tot 1012 behandeld. Een tweede boek focuste op de kerken en kloosters die in het bisdom gelegen waren en in het laatste boek werd het episcopaat van Gerard tot 1040 behandeld.¹⁰³ Deze *gesta* werden al in de jaren 1040-1051 aangevuld door een tweede auteur en kenden gedurende de komende eeuwen steeds continuaties in de vorm van de *Gesta Liéberti* (1051-1076), de *Gesta Gerardi II* (1076-1092),

¹⁰⁰ Arnaud Hari, "La 'chronique de Saint-Mihiel'; étude historiographie", in: *Les cahiers Lorrains*, (2000), p. 134 zoals besproken bij Gillen, *Saint-Mihiel im hohen und späten Mittelalter*, p. 25-28. Gaillard, Goullet, Wagner, "Traduction de la Chronique de Saint-Mihiel (XI^e siècle)", p. 987- 988, Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 719-720.

¹⁰¹ *Annales Blandinienses*, in: Ludwig Bethmann (ed.), *MGH, SS, 5*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1844), p. 20-34; *Annales Elnonenses*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MHG SS, 5*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1844), p. 10-17; Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, p. 10-11.

¹⁰² *Gesta episcoporum Cameracensium*, in: Georg Waitz (ed.), *MGH, SS, 7*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1846), p. 393-489.

¹⁰³ Jan Gessler, Jan Frederik Niermeyer, *Florilegium chronicorum Neerlandicorum: een keuze uit de Latijnse kronieken van Noord- en Zuid-Nederland van de tiende tot de vijftiende eeuw*, 's-Gravenhage: Nijhoff (1948), p. 32-33; Erik Van Mingroot, "Kritisch onderzoek omtrent de datering van de gesta episcoporum cameracensium", in: *Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 53, (1975); p. 281-282, 311, 330-332. Theo Riches, "Episcopal Historiography as Archive. Some reflections on the Autograph of the gesta episcoporum Cameracensium (MS Den Haag KB 75 F15)", in: *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis*, 10, (2007), p. 16; Vanderputten, Reilly, (eds.), *Gerardi Cameracensis Acta Synodi Atrebatensis*, p. 10- 11; Pieter Byttebier, "Les gesta des évêques de Cambrai ou la consolidation littéraire d'un discours épiscopal", in: *Revue du Nord*, 410, 2, (2015), p. 245-261; Michel Sot, "Les Gesta pontificum (sive episcoporum) Cameracensium: Une approche typologique", in: *Revue du Nord*, 410, 2, (2015), p. 229-243; Huysmans, "Réformes monastiques et gestion épiscopales des communautés religieuses dans les gesta episcoporum Cameracensium", p. 263-281.

de *Gesta Galcheri* (1093-1106), de *Gesta Odonis* (1105-1113), de twee *Gesta Burchardi* (1115-1130), de *Gesta Liethardi* (1131-1135) en de *Gesta Nicholai* (1136-1167).¹⁰⁴ Omdat Gerard I zelf zeer nauw betrokken was bij de monastieke politiek in zijn diocese en actief ingreep in verschillende gemeenschappen, bevat deze bisschoppelijke kroniek ook zeer nuttige informatie over het kloosterwezen.

2.3 Circa 1050: een scharniermoment

2.3.1 Sterkere aandacht voor eigentijds leiderschap

De jaren 1050 kunnen beschouwd worden als een breukmoment in religieus leiderschap door de dood van vele charismatische individuen, zoals Roderic van Sint-Bertijns (1042), Richard van Saint-Vanne (1046), Leduinus van Sint-Vaast (1047), Poppo van Stavelot (1048), Olbert van Gembloux (1048) en Gerard van Kamerijk (1051). Ook na hun dood was hun invloed echter nog te merken op vlak van bronnenproductie. Zo leefde de interesse voor de eigen patroonheiligen en geschiedenis duidelijk verder en kwam er tevens specifieke aandacht voor verschillende van deze recent gestorven leiders. De teksten die gewijd werden aan deze abten, kunnen ook beschouwd worden als een uitvloeisel van dit leiderschap. De interesse voor bepaalde kenmerken en idealen die deze figuren gegenereerd hadden tijdens hun beleid en door hun tekstproductie, werd op gelijke wijze op hun leven toegepast door de achterblijvers. Dergelijke belangstelling voor een charismatisch figuur in de vorm van bronnenproductie, zorgde voor een verzetting van dit charisma in tekstuele vorm en dus voor continuïteit.¹⁰⁵ Wanneer een eigentijdse leider, net als traditionele heiligen, uitgroeide tot een na te volgen "script", is dit kenschetsend voor het belang dat aan hem gegeven werd. Volledige teksten, zoals *vitae*, die aan één man opgedragen werden, bleven echter uitzonderlijk. Zeker niet elke abt werd op dezelfde

¹⁰⁴ Van Mingroot, "Kritisch onderzoek omtrent de datering van de gesta episcoporum cameracensium", 281-282; Byttemier, "Les gesta des évêques de Cambrai ou la consolidation littéraire d'un discours épiscopal", p. 248 over datering, passim voor de bespreking van de gesta in hun geheel.

¹⁰⁵ Stephen Jaeger, "Charismatic body - charismatic text ", in: *Exemplaria: A journal of theory in medieval and renaissance studies*, (1997), p. 117-137; Melville, "Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden", p. 77-98.

wijze herdacht.¹⁰⁶ Toch is er in de meerderheid van de bronnen uit deze periode een doorgedreven aandacht te merken voor de recente ontwikkelingen in het kloosterwezen en de sleutelfiguren hierin.

Niet enkel de bronnen die in monastieke context ontstonden maar ook de bisschoppelijke bronnen die rond 1050 floreerden, focusten in toenemende mate op het eigentijdse kloosterwezen. Hoger werd reeds verwezen naar de *Gesta episcoporum Cameracensium*, die in de jaren 1040-1050 door een tweede auteur aangevuld werden. Doorheen de tweede helft van de elfde eeuw en eerste helft van de twaalfde eeuw werd de traditie verdergezet in opeenvolgende continuaties.¹⁰⁷ Ook buiten Kamerijk werd dit genre met enthousiasme beoefend. In 1048 startte een monnik van de abdij van Saint-Vanne met de verderzetting van de *Gesta episcoporum Verdunensium*.¹⁰⁸ Uiteraard lag de nadruk van de tekst op de bisschoppen van Verdun, maar ook het leven en de dood van Richard van Saint-Vanne die twee jaar eerder overleden was, kregen de aandacht. Omdat de situatie van de monniken tegenover de bisschoppen enerzijds en de machtige Verdun-Ardennefamilie anderzijds op het moment van schrijven eerder complex was, bleef de auteur echter op de vlakte omtrent het leiderschap van Richard.¹⁰⁹ Ook in het bisdom Luik werden de bisschoppelijke *gesta* van Heriger verdergezet door Anselm, een kanunnik van Saint-Lambert (1052-1056). Bisschop Wazo (dood 1048) en diens beleid stonden centraal maar ook verschillende hervormingsabten uit de eerste helft van de elfde eeuw, zoals Stephan van Saint-Laurent of Olbert van Gembloux en Saint-Jacques kregen de aandacht.¹¹⁰

De meerderheid van de bronnenproductie met betrekking tot abbatiaal leiderschap vond echter nog steeds in monastieke context plaats, waarbij een grote diversiteit aan materiaal getuigde over het verdere tot zeer recente verleden. In Stavelot bijvoorbeeld vonden de inspanningen die Poppo reeds geleverd had voor de opgraving van Remaculus, een neerslag in de *Dedicatio et inventio Stabulensis*, geschreven kort na het overlijden van

¹⁰⁶ Zeker over de zogenoemde "tweede generatieabten" zoals Leduinus van Sint-Vaast, die als leerling van Richard van Saint-Vanne beschouwd wordt, is de beschikbare informatie uit de bronnen vaak zeer karig. Vanderputten, Meijns, "Realities of reformist leadership", p. 47-74.

¹⁰⁷ Van Mingroot, "Kritisch onderzoek omtrent de datering van de *gesta episcoporum cameracensium*", p. 281-282, 311, 330-332; Byttebier, "Les *gesta* des évêques de Cambrai ou la consolidation littéraire d'un discours épiscopal" p. 248.

¹⁰⁸ *Gesta episcoporum Verdunensium (continuatio)*, in: Georg Waitz (ed.), *MHG, SS*, 4, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1841), p. 45-51.

¹⁰⁹ Ibid., p. 48-49; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 1-2; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 16.

¹¹⁰ Anselm van Luik, *Gesta episcoporum Leodiensis, continuatio*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 7, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1846), p. 189-234; Sylvain Balau, *Etude critique des sources de l'histoire du pays de Liège au moyen âge*, Bruxelles: Hayez (1902), p. 162-172; Heinrich Sproemberg, *Die Bischöfe von Lüttich im 11. Jahrhundert*, Berlin: Ebering (1914), p. 14-53; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 15; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 823.

Poppo. In de tekst werd beschreven hoe onder Poppo de nieuwe abdijkerk van Stavelot gewijd was en hoe de tombe van Remaclus, de patroonheilige en stichter van de abdij, teruggevonden werd.¹¹¹

Vita Popponis

Naast deze bronnen die vrij beknopt abbatiaal leiderschap belichtten, werd in de jaren 1050 voor het eerst sinds het einde van de tiende eeuw opnieuw een *vita* neergeschreven van een eigentijdse abt, namelijk de *Vita Popponis abbatis Stabulensis*.¹¹² Deze *vita* werd ongeveer tien jaar na de dood van Poppo opgetekend door Onulfus, op vraag van Everhelm die zelf ook in het laatste hoofdstuk de pen ter hand nam. Onulfus werd lang beschouwd als monnik van de Gentse Sint-Pietersabdij. Recent werd echter door Van Droogenbroeck geargumenteed dat dit eerder een monnik uit Hautmont zou zijn, het klooster dat onder het abbatiaat van Everhelm stond.¹¹³ Deze Everhelm was een neef en leerling van Poppo en aanwezig bij diens dood. Op het moment van schrijven, was Everhelm abt van Hautmont, en mogelijks ook van Sint-Pieters waar hij beschuldigd werd van simonie.¹¹⁴ Het is niet onwaarschijnlijk dat Everhelm deze tekst liet schrijven om via Poppo zijn eigen gecontesteerde leiderschap te rehabiliteren. Daarnaast moet echter opgemerkt worden dat de *vita* geen rol ging spelen in de abdijen waar Everhelm abt van was. Wel werd de tekst prominent naar Stavelot gebracht en daar plechtig op het graf van Poppo geplaatst, zoals in de epiloog beschreven werd. Ook speelt de abdij van Stavelot-

¹¹¹ *Inventio corporis Remaclo anno 1038 et dedicatio ecclesiae Stabulensis an. 1040*, in: Wilhelm Wattenbach (ed.), *MGH, SS*, 11, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1854), p. 307-309; *Dedicatio Stabulensis*, in: Philippe George (ed.), *Les reliques de Stavelot et de Malmédy à l'honneur vers 1040. Revue d'histoire ecclésiastique*, (2004), 99, p. 349-352; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 836.

¹¹² Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 291-316.

¹¹³ Frans Van Droogenbroeck, "Onulfus van Hautmont (ca. 1048), auteur van de *Vita S. Gudliae anonymo*", in: *Eigen Schoon en de Brabander*, 95, (2012), p. 595-643.

¹¹⁴ Everhelmus, *Altimontensis abbas hunc libellum positus in coenobio Blandiniensi...* *ibid.*, p. 315. Over de datering van de *vita* bestaat enige onenigheid. Schäfer plaats de datering van de *vita* tussen 1048 en 1059, dus voor het abbatiaat van Everhelm in Sint-Pieters, omdat deze zich in de *vita* voorstelt als abt van Hautmont. Krauss plaatst een eerste schrijffase van de *vita* tijdens het abbatiaat van Poppo in Hautmont, maar meent dat er aanpassingen gebeurd zijn eens Everhelm abt was in Sint-Pieters (1059-1069) om zich aan zijn beroemde nonkel te kunnen spiegelen. In de meeste gevallen wordt er echter van uit gegaan dat Everhelm abt was in Sint-Pieters tijdens het schrijven van de *vita*, de samenwerking met Onulfus lijkt hier ook op te wijzen. Schäfer, *Studien zu Poppo von Stablo*, p. 4; Krauss, "'Christi iugum leve sub monastica institutione ipisis iniecit'" Poppo von Stablo als Klosterreformer", p. 282-283; George, "Un moine est mort" p. 497-498, n. 4; Van Droogenbroeck, „Onulfus van Hautmont“, p. 629-632; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 177. Een uitgebreide toelichting van de evolutie in het onderzoek naar het auteurschap van de *Vita Popponis* kan gevonden in Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 20-34.

Malmédy de meest prominente rol doorheen de levensbeschrijving. Vermoedelijk werd bij het schrijven dus de "thuisabdij" van Poppo als belangrijkste ontvanger in het achterhoofd gehouden.¹¹⁵ Ongeacht de intenties van Everhelm, ligt de waarde en vernieuwing van de *Vita Popponis* ook in het gegeven dat het een biografie betrof van een abt als religieus leider, waar in de meerderheid van de bronnen vooral bisschoppen de aandacht gekregen hadden. Hoewel dergelijke directe interesse voor het hedendaagse leiderschap zeldzaam bleven, draagt een groot deel van de bronnen uit deze periode wel steeds duidelijker een visie op abbatiaal leiderschap of op de ontwikkeling van een monastiek zelfbewustzijn in zich mee.

Vita Gerardi

De elfde-eeuwse reflex om in toenemende mate de figuur van de abt naar voren te schuiven, komt ook naar voren uit de *Vita Gerardi*, geschreven circa 1074-1075, meer dan een eeuw na het overlijden van deze abt.¹¹⁶ Waar vroeger verondersteld werd dat deze *vita* zich baseerde op een oudere *vita prima* uit de tijd van Gerard, is intussen bewezen dat dit niet het geval is. Wel werd gebruikt gemaakt van de tiende-eeuwse *Virtutes Eugenii*. De tekst kan echter niet gelezen worden als een tiende-eeuwse weergave van het leiderschap van Gerard, maar reflecteert vooral de realiteit in Brogne in de tweede helft van de elfde eeuw.¹¹⁷ Ook in de abdij van Saint-Ghislain, waar de schrijver van de *vita* mogelijks monnik was, werd aandacht besteed aan Gerard van Brogne in de *annales* die op het eind van de elfde eeuw geschreven werden.¹¹⁸ De figuur van Gerard werd meer dan een eeuw na zijn

¹¹⁵ Snijders wees erop dat de opvolger van Poppo, Theoderic, pogingen ondernam om van Poppo de tweede patroonheilige van de gemeenschap te maken. Het schrijven van de *Vita Popponis* paste perfect in deze opzet. Snijders, "Obtulist libellum de vita domni Remacii", p. 65. Vanheule versterkte de these van Stavelot als doelpubliek nog, door erop te wijzen dat Hautmont en Sint-Pieters, de abdijen van Everhelm, amper aan bod komen in de *vita* en het twijfelachtig is dat deze ooit een kopie van de *Vita Popponis* bezaten. Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 64-65.

¹¹⁶ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, in: L. Von Heineman (ed.), *MGH SS*, 15.2, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1888), p. 654-673; Dierickx, "De H. Gerard van Brogne", p. 63-82.

¹¹⁷ Sabbe, "Etude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne", p. 497-524; Albert D'Haenens, "Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain [931-941(?)]", in: *Revue Bénédictine*, 70, (1960), p. 102-103; Jean-Marie De Smet, "Recherches critique sur la vita Gerardi abbatis Broniensis", in: *Gerard de Brogne et son œuvre réformatrice*, Maredsous: Revue Bénédictine (1960), p. 29-61; Joachim Wollasch, "Gerard von Brogne und seine Klostergründung", in: *Revue Bénédictine*, 70, (1960), p. 77; Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 46; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 851-852; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 274.

¹¹⁸ *Annales Sancti Gislei*, in: Daniel Van Overstraeten (ed.), *Une source perdue de Jacques de Guise: les Annales Sancti Gislei*, 56, Leuven: Nauwelaerts (1972), p. 48; Daniel Van Overstraeten, "Une source perdue de Jacques de Guise:

dood dus gerecupereerd in verschillende abdijen, terwijl hij geruime tijd vergeten leek te zijn. Het is zeer plausibel dat de opkomst van een generatie charismatische abten in de eerste helft van de elfde eeuw en de aandacht voor deze leiders, verschillende monastieke gemeenschappen tot reflectie bracht. De herontdekking van de figuur van Gerard werd zo gemodelleerd naar elfde-eeuwse charismatische individuen en geïnstrumentaliseerd voor de eigen tijd.

Vita Theoderici abbatis Andaginensis

De hagiografisch-biografische aandacht voor een recent overleden abt, bereikte op het einde van de elfde eeuw opnieuw een hoogtepunt met de *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*. Deze werd kort na de dood van Thierry van Saint-Hubert in 1086 neergeschreven,¹¹⁹ vermoedelijk door een monnik die het leiderschap van deze abt van Saint-Hubert zelf ervaren had en op een moment dat diens opvolger moeite had om zijn gezag over de gemeenschap te vestigen. Over de precieze datering en de auteur van deze *vita* bestaat geen duidelijkheid. In het begin van de twintigste eeuw werden meerdere hypothesen geopperd met als consensus dat het schrijfproces zich tussen 1087 en 1091 heeft afgespeeld.¹²⁰ De auteur behoorde tot het netwerk van de abdij en was aanwezig bij de dood van Thierry, maar was mogelijks geen monnik van Saint-Hubert. De these van Balau, die een monnik uit Lobbes aanduidt als auteur, heeft momenteel het meeste afgang. Opmerkelijk is dat niet de abt Thierry II, maar een zekere Lambertus de opdrachtgever voor het neerschrijven was. Deze Lambertus wordt geïdentificeerd als Lambertus de Oudere, een nauwe medewerker en goede vriend van abt Thierry I.¹²¹ In de

les Annales Sancti Ghisleni", in: *Liber memorialis Emile Cornez, Anciens Pays et Assemblées d'Etat - Standen en Landen*, Leuven: Nauwelaerts (1972), p. 42.

¹¹⁹ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, in: Wilhelm Wattenbach (ed.), *MGH, SS, 12*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1856), p. 36-57.

¹²⁰ Zie onder meer Alfred Cauchie, "La chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium, le livre second des Miraculi Sancti Huberti et la vita Theoderici Abbatis Andaginensis (Observations sur l'attribution de ces trois oeuvres à Lambert le Jeune, moine de Saint-Hubert)", in: *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire de Belgique ou recueil de ses bulletins*, 70, (1901), p. 123-144; Karl Hanquet, "L'auteur de la Chronique de Saint-Hubert, du second livre du Miracula Sancti Huberti et du Vita Theoderici, réponse à M. Cauchie", in: *Bulletin de la commission Royale d'histoire*, LXX, (1901), p. 505-516; Balau, *Etude critique des sources de l'histoire du pays de Liège au moyen âge*, p. 204-206; Theys, *Le bienheureux Thierry de Leernes, abbé de Saint-Hubert (1007-1087)*, p. 196-198.

¹²¹ Balau, *Etude critique des sources de l'histoire du pays de Liège au moyen âge*, p. 373-388; De Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, p. 107-112; Berlière, "Abbaye de Saint-Hubert", p. 32-36; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 15. Een volledig overzicht van de verschillende visies op het auteurschap en op het schrijfproces van de *vita* is terug te vinden bij Brigitte Meijns, "Obedience to the bishop, apostolic protection and appeal to Rome. The changing representation of abbot Theoderic I of St-Hubert (1055-1086) against the backdrop of the investiture conflict in the diocese of Liège", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 91, 4, (2013), p. 890.

proloog werd aangegeven dat het *vita* werd geschreven als voorbeeld voor de jongere monniken,¹²² maar mogelijks had de auteur ook Thierry II zelf in gedachten, die moeite had om de continuïteit met zijn voorganger te verzekeren. Ook in de laatste lijnen van de *vita* werd ernaar verwezen dat het moeilijk zou zijn ooit een gelijkwaardige opvolger voor Thierry I te vinden, en dat deze altijd zou blijven strijden met dit perfecte voorbeeld.¹²³

Niet lang na de *vita*, werd ook het *Liber secundus miraculorum Huberti* geschreven. Deze mirakelen waren gedeeltelijk een herwerking van eerdere *miracula* uit de negende eeuw, maar bevatten ook nieuwe mirakelen uit de tiende en elfde eeuw. Verschillende verhalen hebben betrekking op de bescherming van de abdij of specialiseren zich in genezing van hondsdoelheid. Na het overlijden van Thierry I wilde men duidelijk de cultus van de patroonheilige levendig in de aandacht houden.¹²⁴

2.3.2 De representatie van leiderschap als instrumentalisatie voor eigentijdse noden

Het leiderschap van verschillende hervormingsabten werd niet louter vastgelegd in biografieën over deze figuren, maar had ook een onrechtstreekse invloed op de tekstproductie. Door het toenemende bewustzijn voor een ideaalbeeld van abbatiaal leiderschap, werd dit ook als referentie voor en door eigentijdse abten gehanteerd. Daarnaast probeerden verschillende abten hun leiderschap ook kracht bij te zetten door middel van hagiografische productie.

Dit had onder meer gevolgen voor de perceptie van het gecontesteerde abbatiaat van Everhelm in Gent. Een van de monniken van Sint-Pieters die ontevreden was met diens leiderschap, had immers zijn toevlucht genomen in de abdij van Sint-Winnoksbergen, waar hij circa 1064 de *Vita secunda sancti Winnoci Bergensis* neerschreef. Dit portret van de heilige Winnok schetst een beeld van leiderschap, tegengesteld aan hetgeen Everhelm zou uitgedragen hebben.¹²⁵ Vermoedelijk schreef dezelfde monnik terug in Gent kort na

¹²² ...sed ut ad eorum aemulationem et exemplum iuniores instituerent, et boni quidem bonorum opera recitando meliores fierent, mali vero eorum exemplo, quos prius perversos et postea Deo eos immutante conversos legerent vel audierent, vitam et mores malos in melius mutarent. *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 37, hfst. 1.

¹²³ Nam quod pace aliorum sit, quisquis ei successerit, semper in hoc bono aemulus et invidus erit. *Ibid.*, p. 57, hfst. 33.

¹²⁴ Lambertus Minor (?), *Miracula Huberti Leodiensis, liber secundus*, in: C. De Smet (ed.), *AA SS, Nov., I*, Brussel: (1887), p. 823-829; Hanquet, "L'auteur de la Chronique", p. 504-505; Cauchie, "La chronique de Saint-Hubert", p. 121-122; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 842-843.

¹²⁵ Werricus van Gent (?), *Vita secunda Winnoci Bergensis*, in: C. De Smet (ed.), *AA SS, Novembris, 3*, Brussel: (1910), p. 267-274; Nicolas Huyghebaert, "La 'vita secunda S. Winnoci' restituée à l'hagiographie gantoise", in: *revue Bénédictine*, 81, (1971), p. 237-240; Deploige, "Twisten via heiligen", p. 68. Volgens de *Annales blandinienses* werd Everhelm in 1059 abt van de abdij. *Annales Blandinienses*, p. 26. Volgens Huyghebaert zou de schrijver van de *Vita*

1073 de *Vita secunda Bertulfi*, waarin eveneens hervormingsgezinde ideeën van de tweede helft van de elfde eeuw weerspiegeld werden.¹²⁶ Deze tweede tekst, net als de *Vita sanctae Amalbergae virginis* en *Inventio, elevatio et translatio Amalbergae virginis*, past echter voornamelijk in de hagiografische competitie met de naburige Sint-Baafsabdij die onder de opvolger van Everhelm weer in alle hevigheid oplaaide.¹²⁷

In Stavelot-Malmédy werd de hagiografische strategie niet louter ingezet om het beleid van Poppo te bestendigen. Meer dan twintig jaar na diens dood immers, trachtte Malmédy zich te onttrekken aan de suprematie van Stavelot. Om dit onafhankelijkheidsstreven kracht bij te zetten, vervaardigde Malmédy eigen hagiografie over een eigen patroonheilige, los van de heilige Remaclus, namelijk de *Translatio et miracula S. Quirini* en de *Passio Agilolfi*.¹²⁸ Wanneer Stavelot er echter in slaagde om zijn suprematie te bestendigen, werd daar in 1071 de *Triumphus sancti Remacii* neergeschreven.¹²⁹

De instrumentalisatie van de patroonheilige als hagiografisch offensief, werd ook in de abdij van Sint-Winnoksbergen gehanteerd als verzet tegen de abdij van Sint-Bertijns. Circa 1060 werd hier door abt Romuld de *Vita Winnoci*, een tekst afkomstig uit Sint-Bertijns, herschreven om zo de heilige te claimen voor de eigen abdij en tegelijk een ideaalbeeld van een abt te schetsen die de abdij kon omvormen tot een heiligdom voor de buitenwereld.¹³⁰ Ook onder zijn opvolger Drogo, tevens de eerste abt die de monniken van de gemeenschap uit eigen rangen verkozen hadden, werden verschillende hagiografische

Winnoci kunnen geïdentificeerd worden als Werricus, die enkele jaren later als prediker door Vlaanderen trok en tevens mee aan de basis van Affligem lag. Hoewel er parallellen te trekken zijn, kan deze hypothese niet hard gemaakt worden. De overeenkomst met een monnik van Gent lijkt zeer waarschijnlijk, de aanduiding van Werricus kan, maar is moeilijk te bewijzen.

¹²⁶ Deploige, "Twisten via heiligen", p. 73 verwijst naar Werricus van Gent (?), *Vita Bertulfi Rentiacensis*, in: J. Bollandus (ed.), AA SS, Februarii, 1, Antwerpen: (1658), p. 681; Huyghebaert, "La 'vita secunda S. Winnoci' restituée à l'hagiographie gantoise" p. 229; Ineke Van 't Spijker, "Hagiographie. Gallia du Nord et de l'Ouest, p. 267.

¹²⁷ Deploige, "Twisten via heiligen", p. 70-72; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 177.

¹²⁸ *Passio Agilolfi, vita Agilolfi*, in: Conrad Janningus, Jean-Baptiste Du Sollier, Joannes Pinius (eds.); AA SS Julii, 2, Antwerpen: Jacobus Du Moulin (1721), p. 720-726; Ellen Fenzel Arnold, *Negotiating the landscape: environment and monastic identity in the medieval Ardennes*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press (2013), p. 18, 152; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", 838, p. 838-839; Schroeder, *Terra familiaque Remacii*, p. 99.

¹²⁹ *Triumphus sancti Remacii*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), MGH, SS, 11, Hannover: Hahsche Buchhandlung (1854), p. 433-461; Rudi Künzel, *Beelden en zelfbeelden van middeleeuwse mensen: historisch-antropologische studies over groepsstructuren in de Nederlanden, 7de-13de eeuw*, Nijmegen: SUN (1997), p. 111-132; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 834, 840-841.

¹³⁰ Nicolas Huyghebaert, "L'abbé Rumold de Bergues, auteur de la vie de s. Winnoc?", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 68, (1973) p. 19-20; 26-28; Steven Vanderputten, "Crises of cenobitism: Abbatial leadership and monastic competition in Late eleventh-century Flanders", in: *English Historical Review*, 127, 525, (2012), p. 19.

teksten gecreëerd met referenties naar de eigen tijd.¹³¹ Dezelfde tendensen zijn ten slotte ook in de gemeenschap van Hasnon waar te nemen. Deze abdij was circa 1065 door de abt van Saint-Amand hersticht. Terwijl deze laatste abdij probeerde haar prestige te herstellen na het afbranden van de kloosterkerk, werd de gemeenschap van Hasnon zich zelfbewuster van haar eigen identiteit. Hiertoe werd op vraag van abt Rotlandus de voorgeschiedenis en restauratie neergeschreven in de *Historia monasterii Hasnoniensis*. Vooral de recentere periode van herstel werd belicht. Na de dood van Rotlandus werd een extra hoofdstuk over zijn deugden en dood toegevoegd.¹³² Beide abdijen, Hasnon en Saint-Amand, kwamen op het eind van de elfde eeuw tot een conflict waarover in 1093 eveneens een tekst geschreven werd.¹³³ Niet het leiderschap, maar het belang en zelfs voortbestaan van de monastieke gemeenschap kwam hierbij op de voorgrond.

Dergelijke instrumentalisatie van de heiligencultus, hagiografische tekstproductie, translaties en *inventiones* ten behoeve van het eigen abbatiaat werd een vrij verspreid fenomeen dat eveneens in de abdij van Hautmont terug te vinden is.¹³⁴ In de abdij van Sint-Bertijns ten slotte schreef Bovo, de opvolger van Roderic, circa 1052 de *Relatio de inventione et elevatione Sancti Bertini* waarin niet alleen de ontdekking van de relieken, maar ook de toestand in de abdij uitgebreid aan bod kwam. Om de patroonheilige Bertinus en zo de gehele gemeenschap extra kracht bij te zetten, werden onder Bovo ook nog de *Vita quarta S. Bertini* en een mirakelcollectie geschreven.¹³⁵ De omgang met de heiligen van de abdij onder Bovo vertoont zo veel gelijkenissen met het gedrag van abten uit de eerste helft van de elfde eeuw, zoals Richard van Saint-Vanne.¹³⁶

¹³¹ Dit waren de *miracula Winnoci*, de *vita Oswaldi*, *vita Godeliph* en de *Historia translationis sanctae Lewinnae*. Drogo Bergensis, *Liber miraculorum sancti Winnoci*, in: AA SS, Novembris, 3, Parijs, Brussel: Palmé, Greuse (1910), met eigentijdse mirakelen op p. 283-284 hfst. 27, 29, 30. Huyghebaert, "La "vita secunda S. Winnoci" restituée à l'hagiographie gantoise", p. 247-248; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 120.

¹³² *Historia monasterii Hasnoniensis*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), MGH, SS, 14, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1883), p. 147-158.

¹³³ *De lite abbatiarum Elnonensis et Hasnoniensis anno 1055-1091*, in: Holder-Egger (ed.), MGH, SS, 14, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1883), p. 158-160.

¹³⁴ Hier schreef Ursio, de opvolger van Everhelm, rond 1070 de *passio, inventio et miracula Marcelli papae et sociorum* ter ondersteuning van zijn eigen abbatiaat. Ursio van Hautmont, *Passio, inventio, miracula Marcelli papae et sociorum* in: Oswald Holder-Egger (ed.), MGH, SS, 15,2, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1888), p. 373-378; Helvetius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e-XIII^e siècle)", p. 298-300; Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)*, p. 85-86, 259.

¹³⁵ Bovo van Sint-Bertijns, *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), MGH, SS, 15.1, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1887), p. 524-534; Folcard van Sint-Bertijns, *Vita quarta Sancti Bertini*, in: AA SS, Septembris, II, Parijs, Rome: (1868), p. 604-613; *Miracula S. Bertini*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), MGH, SS, 15.1, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1887), p. 516-518; Ugé, "Relics as tools of power" p. 51-71; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 158.

¹³⁶ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 158.

Hoewel de narratieve productie vanaf 1050 dus erg verscheiden was en een veelheid van motieven aan de grondslag ervan kon liggen, zijn toch enkele constanten vast te stellen. Het leiderschap van de generatie hervormers uit de eerste helft van de elfde eeuw, werd in enkele gevallen expliciet belicht in *vitae* of *gesta*, met als duidelijkste voorbeeld de *Vita Popponis*, die kort na de dood van deze abt neergeschreven werd. Algemener verspreid was echter de indirecte invloed van deze abten op de bronnenproductie. De invulling van abbatiaal leiderschap werd duidelijk een thema dat de aandacht verdiende en in vele hagiografische teksten direct of indirect aan bod kwam. Daarnaast werd ook de monastieke gemeenschap in zijn geheel en de ontwikkeling van haar identiteit een prominente factor. De nadruk op de suprematie van de monastieke waarden die deze generatie gedurende haar leven gelegd had, was vermoedelijk tegen het midden van de elfde eeuw door de meerderheid van de monastieke instellingen geïncorporeerd. Het belang van de patroonheilige als exponent van de kracht van een gemeenschap werd met enthousiasme toegepast. Waar dit in het derde kwart van de elfde eeuw nog voornamelijk in competitie was met andere abdijen, werd narratieve productie op het eind van de elfde eeuw ook een zelfbewust strijdmiddel naar alle mogelijke tegenstanders.

2.4 De invloed van de Investituurstrijd op de narratieve productie in Luik en Verdun

De monastieke strijdbaarheid op het einde van de elfde eeuw kan natuurlijk niet los gezien worden van de Investituurstrijd, die voor verschillende gemeenschappen vergaande gevolgen had. Meer nog dan in de decennia voordien, was de invulling van abbatiaal leiderschap en de invloed van enkele charismatische abten een onderwerp van belang en werd dit geïncorporiseerd voor de eigentijdse bekommernissen.

Het oeuvre Sigebert van Gembloux als verderzetting van Luikse traditie

Een van de gekendste veelschrijvers uit de tweede helft van de elfde eeuw is Sigebert van Gembloux, wiens oeuvre erg goed gekend is omdat hij zelf in zijn laatste werk, het *Libellus de viris illustribus*, ook de werken van zijn eigen hand bespreekt.¹³⁷ Enerzijds passen zijn

¹³⁷ Mireille Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, Parijs: Honoré Champion (1999), p. 33; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 860-861; Deploige, "Sigebert of Gembloux", p. 1358.

geschriften perfect in de tiende- en elfde-eeuwse tradities, met een uitgebreid scala aan hagiografische teksten, de verderzetting van de *Gesta abbatum Gemblacensium* en een samenwerking met de bisschop van Luik. Anderzijds werd hij ook diepgaand beïnvloed door spanningen die de Investituurstrijd in het Luikse voortbracht.

Sigebert begon zijn carrière als monnik in de abdij van Gembloux onder het abbatiaat van Olbert. Onder Olberts opvolger trok hij in 1049 naar Saint-Vincent in Metz waar hij de functie van leraar vervulde en verschillende hagiografische teksten schreef, waaronder de *Vita Deoderici*, het leven van de stichter van de abdij.¹³⁸ Circa 1071 keerde hij terug naar Gembloux en zette daar zijn functie van hagiograaf verder. Zijn eerste tekst was de *Passio sanctorum Thebeorum*, gewijd aan de patroonheiligen van Gembloux.¹³⁹ De voorgeschiedenis en identiteit van de abdij werd echter voornamelijk in zijn volgende werken diepgaand uitgewerkt en geconstrueerd. In de *Vita Wicberti*, gewijd aan de tiende-eeuwse stichter van de abdij Guibert, probeerde Sigebert de oorsprong van Gembloux te verbinden met de prestigieuze abdij van Gorze.¹⁴⁰ Niet veel later, circa 1073-1075, begon Sigebert aan de *Gesta abbatum Gemblacensium* waarvoor de *Vita Wicberti* vermoedelijk als proloog diende. Naar het model van Folcuinus in Lobbes, stond de stichting in 946, de vroegste geschiedenis van de abdij en het abbatiaat van Olbert (1012-1048) als culminatiepunt centraal.¹⁴¹ Sigebert beschikte voor de vroegste geschiedenis niet over narratieve bronnen. Hij onderbouwde de *gesta* wel met verschillende oorkonden, waarvan uit onderzoek echter bleek dat meerdere ervan geantidateerd of vervalsd zijn. Op basis hiervan is gesuggereerd dat Sigebert zelf een oorsprongsgeschiedenis voor Gembloux creëerde om zo te kunnen wedijver met de geschiedenis van de abdij van Lobbes. Deze controversiële stelling heeft evenwel veel tegenkanting gekregen. Dat Sigebert volledige stukken van de tekst in de *gesta* en de *Vita Wicberti* volledig zelf creëerde, zoals de relatie met Gorze, lijkt echter algemeen aanvaard.¹⁴² Naast deze geschriften opgedragen aan de

¹³⁸ Een uitgebreide bibliografie van de werken die Sigebert in Metz vervaardigde, kan gevonden worden bij Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, p. 49-59; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" 648-653.

¹³⁹ Een bespreking van deze *passio* wordt gegeven in Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, p. 61-62.

¹⁴⁰ Sigebert van Gembloux, *Vita Wicberti*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 8, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1848), p. 504-523.

¹⁴¹ Van der Essen, *Etude critique*, p. 136, 142; Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, p. 66-67; Michel Lauwers, "La vita Wicberti de Sigebert de Gembloux. Modèles ecclésiologiques et revendications locales en Lotharingie à la fin du XI^e siècle", in: Michel Lauwers (ed.), *Guerriers et moines: conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiévale (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes: APDCA (2002), p. 493-500; Deploige, "Sigebert of Gembloux", p. 1358; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 862-863.

¹⁴² Volgens de stelling van De Waha zou Sigebert het personage van de eerste abt Erluinus I, zelf gecreëerd hebben op basis van Erluinus van Lobbes. De eerste veertig jaren van de beschreven abdijschiedenis in de

geschiedenis van de gemeenschap van Gembloux, schreef Sigebert op vraag van de Luikse bisschoppelijke entourage ook twee *vitae* gewijd aan vroege Luikse bisschoppen: de *Vita Theodardi* en de *Vita Lamberti*.¹⁴³

Vanaf circa 1075 raakte Sigebert ook betrokken bij de polemiek rond de Investituurstrijd waaraan de Kerk van Luik niet kon ontkomen. Anders dan verschillende van zijn monastieke collega's, ondersteunde hij de rol van de Luikse bisschop en clerus. Hiervoor schreef hij diverse brieven en pamfletten op vraag van de Luikse clerus, waarin de positie van de Luikse Kerk tegenover het Gregoriaanse programma uitgedragen werd. Ze pleitten voor een hervorming en strenden tegen simonie en nicolaïsme. De excessieve strengheid van de pauselijke beslissingen werd echter veroordeeld en de samenwerking tussen de wereldlijke en religieuze macht verdedigd.¹⁴⁴

De meest invloedrijke pennenvrucht van Sigebert van Gembloux, hoewel minder relevant voor dit onderzoek, is echter zijn *Chronica* of wereldkroniek waaraan hij werkte van 1086 tot 1106 en in een tweede fase tot 1111. Hij liet de kroniek van start gaan in 381, waar de

gesta zouden aldus ontsproten zijn aan de pen van Sigebert en pas in 983 zou de reguliere abdij gevormd zijn. De *Gesta abbatum Gemblacensium* zou in deze interpretatie een weerwoord zijn op de *Gesta abbatum Lobbiensium*; de *Vita Wicberti* een tegenhanger van de *Vita Landelini*. Deze controversiële stelling heeft evenwel veel tegenkanting gekregen. Chazan stelt een alternatieve versie voor waarbij Sigebert de eerste abt eveneens veertig jaar zou geantidateerd hebben, maar niet volledig zelf geconstrueerd. Andere onderzoeken, zoals deze van Dierkens en Licht wezen op de onwaarschijnlijkheid van de these van De Waha, waarvoor Sigebert vervalsingen in andere bronnen zou moeten doorgevoerd hebben. Zo toonde Dierkens onder meer aan op basis van de *Vita Kaddroe*, dat Gembloux ouder is dan verondersteld door De Waha. Ook de veronderstellingen die De Waha maakte over mogelijke interpolaties van Sigebert in de *gesta abbatum* van Lobbes wist Dierkens te ontcrachten. Dit laat echter nog steeds ruimte voor de interpretatie van Chazan. De meeste onderzoekers sluiten zich aan bij het onderzoek van Dierkens. Dat Sigebert inspiratie haalde bij Folcuinus van Lobbes en diens narratieve productie, wordt niet betwist. Dat hij echter Gembloux tot volledige weerspiegeling van Lobbes wilde maken, lijkt me een te vergaande stelling die afbreuk doet aan de scheppende kracht van Sigebert. Michel De Waha, "Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les "sources anciennes" de son abbaye", in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 55, 4, (1977), p. 1026-1027; Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, p. 70-71; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 118, n. 229; Patzold, *Konflikte im Kloster*, p. 182-183, n. 751; Tino Licht, *Untersuchungen zum biografischen Werk Sigeberts von Gembloux*, Heidelberg: Mattes Verlag (2005), p. 129-131; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 863.

¹⁴³ Sigebert van Gembloux, *Vita Theodardi*, in: *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, 51, (1971-1975), p. 22-43; Sigebert van Gembloux, *Vita Lamberti*, in: B. Krusch (ed.), *MGH, SS Rer. Mer.*, 6, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1913), p. 393-406; Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, p. 72-80; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 821, 824, 864-865.

¹⁴⁴ Dit waren onder meer de *Apologia contra eos qui calumniantur coniugatorum sacerdotum* (1075), een antwoord op de tweede brief van Gregorius VII aan Herman van Metz, en de *Epistola adversus paschalem papam* (1103). Verbist, *Duelling with the past: medieval authors and the problem of the Christian era, c. 990-1135*, p. 174; Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, p. 80-992; Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", p. 31-32; Verbist, *Duelling with the past: medieval authors and the problem of the Christian era, c. 990-1135*, p. 174-175.

kroniek van Hiëronymus gestopt was en vervolledigde hem tot in zijn eigen tijd.¹⁴⁵ In zijn beschrijvingen had Sigebert eveneens aandacht voor heilige abten en bisschoppen in hun tijd, zoals Richard van Saint-Vanne, Poppo van Stavelot, Olbert van Gembloux of Stephan van Luik. Ook paus Leo IX werd uitgebreid behandeld in de kroniek, maar vooral als antithese van Gregorius VII. Deze kroniek werd zeer populair in het noorden van Frankrijk en leidde tot meerdere *continuationes* en *auctaria* buiten Gembloux, zoals dat van Affligem, Anchin en Laon.¹⁴⁶

Het *Cantatorium* - de kroniek van Saint-Hubert

Een van de meest typerende bronnen voor de gevolgen die de Investituurstrijd kon hebben voor een monastieke gemeenschap in Luik, is ongetwijfeld het *Cantatorium* of de kroniek van Saint-Hubert.¹⁴⁷ Deze werd geschreven op het einde van de elfde en begin van de twaalfde eeuw, wanneer de gemeenschap van Saint-Hubert zware problemen kende in haar relatie met bisschop Otbert van Luik en de monniken voor geruime tijd verbannen waren. In de kroniek werd de voorgeschiedenis en stichting van de abdij kort becommentarieerd, maar het doel was voornamelijk om de recentere periode de volle aandacht te geven. Het succesvolle abbatiaat van Thierry I werd uitgebreid belicht en in schril contrast geplaatst met de daarop volgende tragische lotgevallen van de gemeenschap onder de abbatiaaten van Thierry II (1086-1098) en de gecontesteerde abbatiaaten van Ingobrand (1093-1097) en Wierd (1098-1106?). De kroniek breekt abrupt af in 1106, waarschijnlijk zijn de laatste folio's verdwenen.

Op het eind van de negentiende en begin van de twintigste eeuw was de kroniek het onderwerp van uitgebreid onderzoek en debat, voornamelijk over de precieze datering en het auteurschap.¹⁴⁸ Deze bevindingen en dan voornamelijk de conclusies van Hanquet

¹⁴⁵ Sigebert van Gembloux, *Chronica*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 6, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1844), p. 300-392.

¹⁴⁶ Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", p. 44; Deploige, "Sigebert of Gembloux", p. 1358-1359. Voor een uitgebreide beschrijving van de kroniek, Chazan, *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*, p. 105-179.

¹⁴⁷ Lambertus Minor, *La Chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, in: Karl Hanquet (ed.), Brussel: Commission Royale d'Histoire (1906), p. 1-255.

¹⁴⁸ Paul Krollick, *Die Klosterchronik von St. Hubert und der Investiturstreit im Bistum Lüttich zur Zeit Kaiser Heinrichs IV*, Berlin: Gaertner (1884), p. 35-43; Cauchie, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*, p. 8-16, 207-211; Godefroid Kurth, "Les premiers siècles de l'abbaye de Saint-Hubert", in: *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire de Belgique ou recueil de ses bulletins*, 8, (1898), p. 7-112; Karl Hanquet, *Étude critique sur la Chronique de Saint Hubert dite Cantatorium*, Brussel: Société belge de librairie (1900), p. 33-83; Cauchie, "La chronique de Saint-Hubert" p. 61-144; Hanquet, "L'auteur de la Chronique", p. 477-516; Balau, *Étude critique des sources de l'histoire du pays de Liège au moyen âge*, p. 373-388.

omtrent de datering tussen 1098 en 1106 en toeschrijving van de tekst aan Lambertus de Jongere, leraar aan de kloosterschool onder Thierry I, werden gedurende de twintigste eeuw vrij algemeen nagevolgd en amper nog bediscussieerd.¹⁴⁹ Pas recent werd de tekst en interpretatie ervan opnieuw kritisch tegen het licht gehouden door Meijns en Margue.¹⁵⁰ Qua datering stelde Margue al een nauwere afbakening van het schrijfproces voor: volgens hem werd niet in 1098 maar pas in 1103 of rond 1106 de pen opgenomen, op het moment dat Lambert terugkeerde naar de moederabdij en over de archieven kon beschikken.¹⁵¹

De reden waarom Lambert de kroniek begon te schrijven, werd niet geëxpliciteerd in de tekst, maar hangt hoogstwaarschijnlijk nauw samen met de conflictueuze omstandigheden waarin de gemeenschap verkeerde. Omdat er niet verwezen werd naar een opdrachtgever, lag individueel initiatief vermoedelijk aan de basis van het creatieproces. De persoonlijke visie van de schrijver op de geschiedenis van de abdij sijpelde ook door in de tekst. Zo wilde de kroniek de huidige abt overtuigen te ijveren voor het welzijn van de gemeenschap en zich blijvend te verzetten tegen de bisschop van Luik. Hiervoor gebruikte Lambertus Thierry I als na te volgen model voor zijn opvolgers.¹⁵² Dit beeld van Thierry I werd echter, zoals Meijns aantoonde, sterk herwerkt om aan te sluiten bij eigentijdse bekommernissen over de relatie van de abdij met de bisschop van Luik en de paus.¹⁵³ Geschreven in deze problematische context, maar met verwijzingen naar behaalde successen in het recente verleden, kan het *Cantatorium* beschouwd worden als identiteitsvormend voor de gemeenschap van Saint-Hubert.¹⁵⁴

Rupert van Deutz

De situatie in het Luikse tijdens deze woelige periode werd ook van nabij meegemaakt en beschreven door Rupert van Deutz (circa 1075-1129). Deze was als oblaat ingetreden in de Luikse Saint-Laurentabdij onder abt Berenger (1076-1115). In de vermaarde abdijschool studeerde hij eerst onder Heribert en volgde deze op als *scholasticus*. De gemeenschap van

¹⁴⁹ Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles* p. 15; Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 236-237, 358; Patzold, *Konflikte im Kloster*, p. 236-237; Alain Dierkens, "Cantatorium Sancti Huberti [Chronicon Sancti Huberti Andaginensis]", in: Graeme Dunphy (ed.), *Encyclopedia of the medieval Chronicle*, Vol. 1, Leiden en Boston: Brill (2010), p. 243.

¹⁵⁰ Meijns, "Obedience to the bishop", p. 877-904; Margue, "Identités monastiques", p. 251-299; Meijns, "Between the Empire and the Reform Papacy", p. 218-245; Huysmans, "The Investiture Controversy", p. 190-191.

¹⁵¹ Margue, "Identités monastiques", p. 267-268.

¹⁵² Ibid., p. 263-268, 277-281.

¹⁵³ Meijns, "Obedience to the bishop", p. 878-879.

¹⁵⁴ Deze identiteitsvormende factor van de kroniek werd aangetoond door Margue, "Identités monastiques", p. 251-299 en zal ook verder doorheen dit werk uitgebreider aan bod komen.

Saint-Laurent en abt Berenger ondervonden problemen met bisschop Otbert, net zoals de abdij van Saint-Hubert en Thierry II. Rupert zelf was een fervent voorstander van het Gregoriaanse kamp en hield er sterke doctrinaire standpunten op na. Ten gevolge hiervan werd hij tot driemaal toe tot verbanning gedreven. Eind 1120 werd hij tot abt van Deutz benoemd, wat hij bleef tot zijn dood op 4 maart 1129. Gedurende zijn hele leven consolideerde hij echter zijn verbondenheid met de abdij van Saint-Laurent.¹⁵⁵ De levensloop en de bibliografie van Rupert zijn nauw met elkaar verweven. Een groot deel van zijn werk was gewijd aan theologie, dogmatiek en exegese.¹⁵⁶ De strijd met bisschop Otbert en de daarop volgende ballingschap was tevens de aanleiding voor een polemisch gedicht gefocust op ketterij en simonie.¹⁵⁷ In een van zijn traktaten kwam hij op voor het recht van monniken om te prediken en in het openbaar te onderrichten.¹⁵⁸ Daarnaast schreef hij ook verschillende hagiografische en historiografische werken. Het merendeel hiervan werd in Deutz vervaardigd zoals de herwerking van de *Vita Heriberti*, gewijd aan de stichter van Deutz, waarin Rupert verwees naar de Luikse situatie.¹⁵⁹ De kroniek van Saint-Laurent werd ook lange tijd aan zijn hand toegeschreven. Halfweg de twintigste eeuw werd echter door Silvestre gesteld dat dit een vervalsing uit de dertiende eeuw zou zijn die Ruperts beroemde naam hanteerde om de eigen geschiedschrijving geloofwaardiger te maken.¹⁶⁰ Van Engen toonde echter aan dat de compilatie uit de

¹⁵⁵ Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, Vol. 3, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1931), p. 127-128; Hubert Silvestre, *Le chronicon sancti Laurentii Leodiensis dit de Rupert de Deutz. Etude critique*, Recueil de Travaux d'histoire et de philologie, Leuven: Universiteit Leuven (1952), p. 315-323; Hubert Silvestre, "Rupert de Deutz a-t-il rédigé au début de sa carrière, un recueil de réflexions pieuses sur l'histoire de l'abbaye liégeoise de St-Laurent?", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77, 3-4, (1982), p. 365-395; John H. Van Engen, *Rupert of Deutz*, Berkeley (Calif.): University of California press (1983), p. 11-12, 101-105234; Jay Diehl, "Masters and schools at St-Laurent: Rupert of Deutz and the scholastic culture of a Liégeois monastery", in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders, Jay Diehl (eds.), *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols (2017), p. 152-153.

¹⁵⁶ Van Engen, *Rupert of Deutz*, p. 47, 158-220; Diehl, "Masters and schools at St-Laurent", p. 157-160, 165.

¹⁵⁷ Rupert van Deutz, *Monachi cuiusdam exulis sancti Laurentii de calamitatibus ecclesiae Leodiensis opusculum*, in: H Boehmer (ed.), *MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, 3, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1897), p. 622-641; Manitius, *Vom Ausbruch des Kirchenstreites*, p. 53-55; Van Engen, *Rupert of Deutz*, p. 30-32.

¹⁵⁸ Dit is het *De altercatio monachi et clerici quod liceat monacho praedicare*. Van Engen, *Rupert of Deutz*, p. 311.

¹⁵⁹ Rupert van Deutz, *Vita Heriberti*, in: Petrus Dinter (ed.), *Vita Heriberti. Kritische Edition mit Kommentar und Untersuchung*, Bonn: Röhrscheid (1976) p. 30-88; Manitius, *Vom Ausbruch des Kirchenstreites*, p. 130-131; Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 199-201; Lotter, Gäbe, "Die hagiographische Literatur", p. 470-473; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 832.

¹⁶⁰ Rupert van Deutz, *Ruperti chronicon Sancti Laurentii Leodiensis*, in: Wilhelm Wattenbach (ed.), *MGH, SS*, 8, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1848), p. 261-229; Manitius, *Vom Ausbruch des Kirchenstreites*, p. 127-128; Silvestre, *Le chronicon sancti Laurentii Leodiensis dit de Rupert de Deutz. Etude critique*, p. 315-323; Silvestre, "Rupert de Deutz", p. 365-395.

dertiende eeuw, gebaseerd zou zijn op een *libellus* dat Rupert schreef tussen 1095 en 1106.¹⁶¹ Voor de geschiedenis van Luik op het eind van de elfde eeuw blijft deze bron dus een interessante aanvulling.

De kroniek van Hugo van Flavigny

Ook buiten het bisdom Luik drukte de Investituurstrijd zijn stempel op de monastieke bronnenproductie. Op het einde van de elfde eeuw, wanneer de gemeenschap van Saint-Vanne uit de abdij verbannen werd, stelde Hugo van Flavigny, een monnik van Saint-Vanne, de geschiedenis van zijn abdij op schrift in een kroniek. Het eerste deel van het tweede boek hiervan werd ingenomen door de biografie van Richard van Saint-Vanne.¹⁶² Deze hervormingsabt, wiens uitstraling nog niet was getaand, kreeg zo de functie van ankerpunt voor een gemeenschap in verwarring.

Hugo van Flavigny was reeds op jonge leeftijd leerling van de school in Saint-Vanne en begon in 1076 daar ook zijn opleiding tot monnik. Hij was echter te jong om Richard nog in levenden lijve meegemaakt te hebben. De kroniek werd aangevat rond 1085, wanneer de gemeenschap uit Verdun verbannen werd naar Saint-Bénigne in Dijon na een conflict in het kader van de Investituurstrijd met bisschop Theoderic (1046-1089) van Verdun. Wanneer in 1092 de monniken toestemming verkregen om terug te keren naar Verdun, verkoos Hugo in Dijon te blijven. Waarschijnlijk rondde hij in deze periode het gedeelte van de kroniek over Verdun af, aangezien de monniken hun archieven van de abdij terug meenamen. In 1096 werd hij aangesteld als abt van Saint-Pierre-et-Saint-Prix in Flavigny-sur-Ozerain, tot onvrede van de monniken in deze abdij. Een van de redenen tot dit ongenoegen, was hun veronderstelling dat Hugo de abdij van Flavigny onder die van Bénigne wilde plaatsen. In deze laatste abdij was onder abt Jarento duidelijke invloed van Cluny te merken, een invloed door Hugo gunstig beoordeeld werd. De kroniekschrijver stond eveneens zeer open voor de Gregoriaanse hervormingsideeën en leefde onder meer op goede voet met de pauselijke legaat Hugo van Die. Met bisschop Norgaud van Autun leefde Hugo in een slechte verstandhouding. Het abbatiaat van Hugo in Flavigny startte dus vrij problematisch en het is in deze context, tussen het eind van 1096 en de eerste maanden van 1097, dat hij de biografie van Richard toevoegde aan de kroniek. Mogelijks

¹⁶¹ Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 16; John H. Van Engen, "Rupert von Deutz und das sogenannte Chronicon sancti Laurentii Leodiensis", in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 35, (1979), p. 33-81.

¹⁶² Hugo van Flavigny, *Chronicon*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 8, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1848), p. 288-502.

vormde dit eerder al een afzonderlijk werk van Hugo's hand.¹⁶³ Zowel het conflict met de monniken als dat met de bisschop werd nooit volledig opgelost en in 1103 moest hij zich terugtrekken uit zijn abbatiaat, waarna ook de berichtgeving in de kroniek stopte. Zijn ervaringen hebben echter duidelijk zijn historiografisch werk beïnvloed.¹⁶⁴

De kroniek van Sint-Truiden

Een laatste gemeenschap waar de gevolgen van de Investituurstrijd en interne problemen hun neerslag vonden in een kroniek, is de abdij van Sint-Truiden. Wanneer de stabiliteit grotendeels hervonden werd, startte abt Rudolf in 1114-1115 met het schrijven van de *gesta abbatum* of abdijskroniek.¹⁶⁵ Deze Rudolf was prior geweest onder zijn voorganger abt Thierry en werd in 1108 tot abt verkozen. Onder zijn leiding werden verschillende hervormingspogingen ondernomen. In 1121 moest hij door interne problemen de gemeenschap verlaten voor zeven jaren, op dit moment was het schrijven van de kroniek echter al afgerond. De *gesta* schetsen in zeven boeken een overzicht van de stichting van de abdij in 680 tot het jaar 1107, waarbij Rudolf voor de episode vanaf 1050 gebruikmaakte van zijn persoonlijke herinneringen en getuigenissen uit eerste hand. De periode die hij zelf had meegemaakt, voorzag hij ook van commentaar over de politieke constellaties die de abdij beïnvloedden. Zijn eigen abbatiaat beschreef hij niet, maar liet hij wel bespreken in de continuaties die Gislebert in 1136 opstartte.¹⁶⁶ Naast deze *gesta* over de geschiedenis

¹⁶³ De biografie in de kroniek was nog niet volledig voltooid. Zoals de analyse van de autograaf door Lawo aantoont, was er ruimte gelaten voor verdere aanvullingen. Lawo, *Studien zu Hugo von Flavigny*, p. 69-71.

¹⁶⁴ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 2-35; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 63-84, 91-92, 174-214; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 21-25.

¹⁶⁵ Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, in: Rudolf Koepke (ed.), *MGH, SS*, 10, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1852), p. 213-272.

¹⁶⁶ Gislebertus Trudonensis, *Gesta abbatum Trudonensium, continatio prima*, in: Rudolf Koepke (ed.), *MGH, SS*, 10, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1852), p. 272-317; Guillaume Simenon, "Les chroniqueurs de l'abbaye de Saint-Trond", in: *Mélanges Godefroid Kurth. Recueil de mémoires relatifs à l'histoire à la philologie et à l'archéologie. I. Mémoires historiques*, Vol. 1, Luik: Vaillant-Carmanne (1908), p. 61-71; Paul Tombeur, "Notes sur le texte de Raoul de Saint-Trond", in: *archivum Latinitatis medii aevi*, 32, (1962), p. 95-115; Boes, *L'abbaye de Saint-Trond des origines jusqu'à 1155*, Tongeren (1970), p. 122-170; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 16; Paulette Pieyns-Rigo, "Abbaye de Saint-Trond", in: Émile Brouette, et al. (eds.), *Monasticon belge*, Vol. 6, Province de Limbourg, Luik: Centre national de recherches d'histoire religieuse (1976), p. 13-14; Stephanie Haarländer, "Kloster und Stadt Sint Truiden zur Zeit des Abtes Rudolf (1108-1138)", in: Alfred Haverkamp, Frank G. Hirschmann (eds.), *Grundherrschaft, Kirche, Stadt: zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters*, Mainz: Von Zabern (1997), p. 171-172; Künzel, *Beelden en zelfbeelden van middeleeuwse mensen*, p. 155; Lotter, Gäbe, "Die hagiographische Literatur", p. 476-477; Steven Vanderputten, "Rudolf of St. Trond [Trudonensis]", in: Graeme Dunphy (ed.), *Encyclopedia of the medieval chronicle*, Leiden en Boston: Brill (2010), p. 1307; Paul Tombeur, "Introduction", in: Paul Tombeur (ed.), *Rudolfi Trudonensis. Gesta abbatum Trudonensium I-VII. Epistulae*, Vol. 257, Turnhout: Brepols (2013), p. XVII Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 871.

van de abdij, schreef Rudolf ook een epitaaf voor zijn voorganger, enkele teksten gewijd aan de patroonheilige Trudo en een *Vita metrica Frederici* over bisschop Frederik van Luik die in 1121 vermoord werd en die de steun had van Rudolf, wat de reden was voor zijn verbanning in datzelfde jaar.¹⁶⁷

2.5 Continuïteit en divergering eind elfde – begin twaalfde eeuw

Hariulf, schrijver in Saint-Riquier en Oudenburg

Een laatste kloosterkroniek die in dit onderzoek als bron gehanteerd wordt, situeert zich eveneens op de overgang naar de twaalfde eeuw, maar is minder beïnvloed door interne perikelen of de Investituurstrijd. Rond 1088 voltooide Hariulf de kroniek van Saint-Riquier, de abdij waar hij zijn opleiding gekregen had en leraar was van de kloosterschool. In de *Chronicon Centulense* werd de vroegste geschiedenis van de abdij vanaf de zevende eeuw behandeld, maar stonden vooral de abten uit de elfde eeuw centraal.¹⁶⁸ Een prominente plaats werd toegewezen aan abt Gerwin I, een figuur uit het netwerk van Richard van Saint-Vanne die in 1075 overleden was, en diens voorganger Angelram en opvolger Gerwin II. Voor deze beschrijvingen deed Hariulf beroep op zijn eigen herinneringen en op mondelinge getuigenissen. De kroniek werd een eerste maal voltooid rond 1088, maar nadien bracht Hariulf nog herwerkingen aan, vooral met betrekking tot Gerwin II die hij de tweede maal negatiever evalueerde. Vermoedelijk kan deze herwerking gedateerd worden na het aftreden van Gerwin II in 1096, op het moment dat Hariulf naar de abdij van Oudenburg geroepen werd, maar voor zijn vertrek in 1105.¹⁶⁹

De ervaring die Hariulf in Saint-Riquier had opgedaan met het beschrijven van abbatiaal leiderschap, wendde hij ook aan op het moment dat hij als derde abt van Oudenburg werd aangesteld. De abdij van Oudenburg was in 1084 gesticht door Arnulfus, de bisschop van Soissons en vroegere abt van Saint-Médard in Soissons en was tevens de laatste rustplaats

¹⁶⁷ Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 874-875.

¹⁶⁸ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 1-286.

¹⁶⁹ Ferdinand Lot, *Chronique de l'abbaye de Saint Riquier (Ve siècle-1104)* Parijs: Picard (1894) p. IX-XVIII; Ferdinand Lot, "Nouvelles recherches sur le texte de la chronique de l'abbaye de Saint-Riquier par Hariulf", in: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 72, (1911) Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 36; Van 't Spijker, "Hagiographie. Gallia du Nord et de l'Ouest", p. 274.

van Arnulfus bij zijn dood drie jaar na de stichting. In deze prille gemeenschap werd op het eind van de elfde eeuw een *vita* van haar stichter geschreven. Deze *Vita Arnulfi* is overgeleverd in twee versies, de *vita brevior* en de *vita longior*. Over de relatie tussen beide teksten en het auteurschap is er echter lange tijd discussie geweest. Mabillon wees de korte versie toe aan Lisiard, de bisschop van Soissons. Die zou op het eind van de elfde eeuw het schrijven aangevat hebben, waarna Hariulf van Oudenburg de langere versie zou gemaakt hebben op basis van deze oudste beschrijving. De visie van Mabillon werd lang tegengesproken, maar halfweg de twintigste eeuw bevestigd door Stracke.¹⁷⁰ Een grondige analyse van beide teksten gebeurde in het begin van de eenentwintigste eeuw door Nip.¹⁷¹ Zij stelde vast dat Lisiard in 1095 als prevoost van het kathedraalkapittel in Soissons op basis van eigen ervaring de *vita brevior* begon te schrijven. Hij maakte hiervoor gebruik van zijn eigen herinneringen en van persoonlijke kennissen van Arnulfus waaronder diens neef, die tevens de eerste abt van Oudenburg was. Wanneer Lisiard circa 1108 tot bisschop werd aangesteld, herwerkte hij vermoedelijk de *vita* en voegde er een proloog aan toe met als idee de uitstraling van de bisschopszetel via Arnulfus te vergroten. Waarschijnlijk wilde hij met de *vita* de heiligverklaring van Arnulfus verkrijgen, maar hier slaagde hij niet in. Wanneer Hariulf in 1105 de derde abt van Oudenburg werd, herwerkte hij de tekst van Lisiard, en voegde een derde boek toe. In deze bewerking kwam er veel meer aandacht voor de stichting van de abdij, de activiteit van Arnulfus in Vlaanderen en zijn heiligheid. In 1114 was deze versie voltooid. Enkele jaren later, omstreeks 1119, werd de pen opnieuw ter hand genomen voor aanvullende *miracula* ter voorbereiding van de translatie van Arnulfus. Hieraan werd verder gewerkt tot 1121.¹⁷² De *vitae* zijn de voornaamste bronnen over Arnulfus van Oudenburg. Vermoedelijk genoot deze abt en bisschop echter minder uitstraling dan zijn hagiografen wilden. Zowel Lisiard als Hariulf verwezen immers naar de vergetelheid waarin Arnulfus geraakt was.¹⁷³ Door de nadrukkelijk link met Oudenburg die in de *vita* van Hariulf gemaakt werd, zal deze versie gehanteerd worden in dit onderzoek.

¹⁷⁰ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 507-555; D. A. Stracke, "Lisiardus versus Hariulfus. In zake de Vita van St-Arnulf van Tiegem", in: *Handelingen van de Geschied- en Oudheidkundige Kring van Oudenaarde, van zijne Kastelrij en van den Lande tusschen Maercke en Ronne*, 11, 1, (1954), p. 7-8, 57-58; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 37-38; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 38-40.

¹⁷¹ Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 38-77.

¹⁷² Meijns, "De oprichting van de Sint-Pietersabdij te Oudenburg", p. 34; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 77-78.

¹⁷³ Meijns, "De oprichting van de Sint-Pietersabdij te Oudenburg", p. 22.

Odo van Doornik in herinnering

Een vergelijkbaar hybride figuur maar van iets latere datum die zowel de positie van stichter, abt als bisschop innam tijdens zijn leven, is Odo van Doornik. Deze was stichter en tevens eerste abt van de Sint-Maartensabdij in Doornik en werd later (betwist) bisschop van Kamerijk. De laatste jaren van zijn leven trok hij zich terug in de abdij van Anchin. Het was in deze gemeenschap dat kort na de dood van Odo in 1113 de eerste bron aan hem gewijd werd. Amand de Castelle, de prior van Anchin en vroegere monnik van Sint-Maarten, wijdde een *libellus* aan het leven, deugden en de dood van Odo.¹⁷⁴ Aandacht voor de figuur van Odo vanuit een voornamelijk bisschoppelijk standpunt was er ook in de kroniek van Saint-André die rond 1133 werd samengesteld door een monnik van deze abdij. In drie boeken werd de geschiedenis van de abdij en van het bisdom Kamerijk overschouwd. De *Gesta Lietberti* dienden als basis voor de eerste twee boeken en ook in het derde boek, dat in 1076 aanvatte, werd voornamelijk het bisschoppelijke als uitgangspunt genomen.¹⁷⁵

Het was pas een dertigtal jaar na de dood van haar stichter en eerste abt, dat de gemeenschap van Sint-Maarten zelf aandacht besteedde aan haar geschiedenis, wanneer Herman van Doornik het *Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis* aanvatte.¹⁷⁶ Herman was samen met zijn broers als oblaat aan de gemeenschap geschonken wanneer zijn beide ouders in 1095 beslisten om in te treden in de pas herstichte abdij. Na verloop van tijd volgde hij zijn vader op als prior en in 1127 werd hij verkozen tot de derde abt van de Sint-Maartensabdij, tot hij in 1137 afstand deed van zijn

¹⁷⁴ Dit korte *libellus* wordt vaak als brief of encycliek beschouwd en kreeg ook die titel in de codex uit Anchin waarin het toegevoegd werd, vermoedelijk omwille van de vele verwijzingen naar het Heilig Schrift. Amand de Castelle, *De Odonis episcopi cameracensis vita vel moribus*, p. 942-945; Dereine, "Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle", p. 140, n. 12; Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", p. 121; Van 't Spijker, "Hagiographie. Gallia du Nord et de l'Ouest", p. 271-272.

¹⁷⁵ *Chronicon S. Andreae Castri Cameracensis*, in: Ludwig Bethmann (ed.), *MGH, SS, 7*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1846), p. 526-550; Van Mingroot, "Kritisch onderzoek omtrent de datering van de gesta episcoporum cameracensium", p. 288; John S. Ott, "'Both Mary and Martha': Bishop Lietbert of Cambrai and the construction of episcopal sanctity in a border diocese around 1100", in: John S. Ott, Anna Trumbore Jones (eds.), *The bishop reformed. Studies of episcopal power and culture in the central middle ages*, Aldershot: Ashgate (2007), p. 142-143; Xavier Baecke, "Chronicon S. Andreae" in: Jeroen Deploige (ed.), *The narrative sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis (sinds 2009), www.narrative-sources.be, ID 2200 (geraadpleegd op 29-08-2016).

¹⁷⁶ Herman van Doornik, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, p. 274-317. Nochtans kende Sint-Maarten al vanaf het begin een bloeiend scriptorium. Hier werden echter vooral werken gekopieerd met als doel de kloosterbibliotheek uit te breiden, zoals bijbelcommentaren en kerkvaders. Ibid., p. 311-312, hfst. 77, 80; De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): historisch bewustzijn en monastieke identiteit* p. 270-271.

abbatiaat.¹⁷⁷ Volgens de continuator van het *liber* was ziekte de reden voor dit aftreden. Mogelijks echter wilde Herman zich opnieuw wijden aan studie. Hij ondernam ook nog verschillende reizen. Als voorvechter van het herstel van de bisschopszetel in Doornik trok hij in 1142 en 1143 naar Rome. Tijdens deze tweede reis besliste hij om het herstel van zijn abdij vast te leggen voor de toekomst, mogelijks op basis van geschriften uit zijn jeugd. Hijzelf schreef dat hij de kroniek aanvatte omdat er amper nog monniken in leven waren die de beginperiode en het abbatiaat van Odo hadden meegemaakt om het verhaal mondeling aan hun medebroeders te kunnen doorvertellen.¹⁷⁸ Hoewel Odo een prominente plaats kreeg in de kroniek, met zowel aandacht voor zijn deugden als fouten, was dit zeker niet Hermans enige bekommernis. Veel aandacht in de kroniek werd ook gewijd aan de politieke context en de problemen die de monniken ondervonden in haar relatie met de kanunniken van het kathedraalkapittel en de stedelijke gemeenschap, waarin verschillende van Hermans verwanten betrokken waren. De schrijftcontext van het *Liber de restauratione* is dus complexer dan louter een focus op het vroege begin van gemeenschap van Sint-Maarten of de interesse voor de stichtersfiguur van Odo.¹⁷⁹

Hoewel in de relatief jonge gemeenschappen van Oudenburg en Sint-Maarten uiteindelijk aandacht besteed werd aan hun stichter en geschiedenis, leken ze minder aan te sluiten bij het enthousiasme van de tweede helft van de elfde eeuw om zich te focussen op abbatiaal leiderschap, al dan niet ingebed in de geschiedenis van de gemeenschap. Uiteraard kan men opmerken dat de figuren van Arnulfus en Odo beiden ook een bisschoppelijke carrière achter de rug hadden en mogelijks meer als bisschop dan als abt gepercipieerd worden.

Desondanks was er ook in andere nieuwe gemeenschappen in het begin van de twaalfde eeuw weinig aandacht voor abbatiale hagiografie of zelfs voor narratieve productie in het

¹⁷⁷ Volgens Nelson werd Herman na de intrede van zijn ouders door zijn nonkel opgevoed en trad hij in op het moment dat zijn kindertijd voorbij was. In het merendeel van de literatuur wordt hij echter als oblaat voorgesteld. Onder meer Dereine, "Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle", p. 138-140; D. Berthod, "Hérیمان de Tournai", in: *Histoire littéraire de la France*, 12, (1869), p. 279-299; Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", p. 121; Albert D'Haenens, "Hérیمان de Tournai", in: *Nouvelle Biographie nationale*, 1, Brussel (1988); J. Pycke, "Hérیمان", in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Vol. 23, Parijs: Letouzey et Ané (1990), kol. 1453-1458; Resnick, "Odo of Cambrai and the investiture crisis in the early twelfth century", p. 91; Lynn Nelson, "Introduction", in: Lynn Nelson (ed.), *The restoration of the monastery of Saint Martin of Tournai*, Washington: Catholic University of America Press (1996), p. xiii-xiv; De Grieck, *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): historisch bewustzijn en monastieke identiteit*, p. 274-281.

¹⁷⁸ Pycke, "Hérیمان", p. 1453-1458; Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", p. 121; Nelson, "Introduction", p. xiv.

¹⁷⁹ Nelson, "Introduction", 148-162.

algemeen. Een gemeenschap moest kennelijk eerst een initiële startfase doormaken voor ze haar identiteit ook via geschreven teksten ging uitdragen.

Vertraagde narratieve productie in de nieuwe gemeenschappen van Anchin en Affligem

De gemeenschap van Anchin waar Odo van Doornik zich de laatste jaren van zijn leven terugtrok, was gesticht in 1079. De eerste narratieve bronnen verschenen pas in het begin van de twaalfde eeuw in de vorm van de *Annales Aquicinctini*. Vermoedelijk werden deze aangevat tussen 1102 en 1110 en verdergezet tot in de dertiende eeuw.¹⁸⁰ Informatiever echter is het *Auctarium Aquicense* dat circa 1113 op vraag van abt Alvisus geschreven werd en, naar voorbeeld van de *chronographia* van Sigebert van Gembloux, de stichting beschreef van meer dan dertig jaar voordien. In de tweede helft van de twaalfde eeuw volgde een nieuwe schrijfperiode.¹⁸¹ Hoewel de abdij van Anchin onder het abbatiaat van Alvisus (1111-1131) uitgroeide tot het belangrijkste hervormingscentrum in de regio, was de bronnenproductie dus eerder beperkt.¹⁸²

Een gelijkaardig scenario kende de abdij van Affligem. Hoewel gesticht op het einde van de elfde eeuw, dateert het merendeel van de narratieve bronnen van ongeveer een halve eeuw later. Pas in 1125, na de dood van abt en hervormer Fulgentius, werd voor het eerst de stichting en vroegste periode beschreven in het *Exordium Affligemense*, dat na 1150 tot een kortere versie herwerkt werd.¹⁸³ Halfweg de twaalfde eeuw kreeg de geschiedenis van Affligem eveneens aandacht in het *auctarium*, gebaseerd op de kroniek van Sigebert van Gembloux.¹⁸⁴ Het was een monnik van de abdij, die circa 1125 de pen ter hand nam, met

¹⁸⁰ *Annales Aquicinctini*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 16, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1859), p. 503-506; Gerzaguët, *L'Abbaye d'Anchin*, p. 28-29.

¹⁸¹ *Auctarium Aquicense*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 6, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1844), p. 393-398; Gerzaguët, *L'Abbaye d'Anchin*, p. 30-31.

¹⁸² De *fundatio monasterii* werd pas ten vroegste in 1173 geschreven, kort nadien werd ook de *historia monasterii* geschreven. Beiden vallen echter buiten het chronologisch kader van dit onderzoek. Heinrich Sproemberg, *Alvisius, Abt von Anchin: (1111 - 1131)*, Berlijn: Ebering (1931), passim; Gerzaguët, *L'Abbaye d'Anchin*, p. 34-40 (over de bronnenproductie), p. 83-89, 302-303 (over Alvisus); Vanderputten, "A time of great confusion", p. 49-60; Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 45.

¹⁸³ *Exordium Affligemense*, p. 12-25; Charles Dereine, "Les prédicateurs "apostoliques" dans les diocèses de Théroouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1075-1125", in: *Analecta Praemonstratensia*, 59, (1983), p. 176; Charles Dereine, "Le problème de la date de fondation d'Affligem", in: *Cahiers bruxellois*, 3, (1958), p. 184.

¹⁸⁴ *Auctarium Affligemense*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 14, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1844), p. 398-405.

als doel om de jonge generatie kennis te laten maken met de tradities die door de stichters waren vastgelegd. Hoewel de betrouwbaarheid van de bron wat betreft het eremitische begin van de abdij, door diverse auteurs in twijfel getrokken is, toonde Verleyen aan dat het *exordium* wel degelijk als bron voor het vroege begin van Affligem kan gehanteerd worden.¹⁸⁵ Zoals voor alle besproken teksten, is echter ook hier niet alleen de beschreven periode, maar ook de ontstaansperiode net na het abbatiaat van Fulgentius, van belang. Deze Fulgentius zou in de vroege twaalfde eeuw de gemeenschap van Affligem naar cluniacenzermodel omgevormd hebben. In deze context kadert ook zijn fascinatie voor Hugo van Cluny en Anselm van Canterbury als heilige leiders, neergetekend in de *Visio domni Fulgentii*. In dit visioen, toegeschreven aan Fulgentius, werd beschreven hoe Hugo van Cluny en Anselm van Canterbury kort na hun dood in 1109 samen ten hemel stegen.¹⁸⁶ Naar ditzelfde visioen werd eveneens verwezen in de *Gesta abbatum S. Bertini*, neergeschreven door Simon, waarover de volgende paragraaf handelt.¹⁸⁷

De *Gesta abbatum S. Bertini* als instrumentalisatie van leiderschap

In de Sint-Bertijnsabdij nam Simon van Gent, een monnik van de Sint-Bertijnsabdij, tussen 1097 en 1123 de pen op om de *gesta abbatum* neer te schrijven op vraag van abt Lambertus van Sint-Bertijns.¹⁸⁸ Dit verzoek van de abt volgde na een crisisperiode omtrent de invoering van de cluniacenzergewoontes door Lambertus.¹⁸⁹ Simon laste een tweede schrijfperiode in tijdens zijn eigen abbatiaat (aanvang in 1121) en legde een laatste hand aan de *gesta* in 1138, twee jaar na zijn verbanning uit Sint-Bertijns. Hoewel hij in de kroniek verwees naar zijn voorganger Folcuinus, begon Simon de *gesta* niet waar deze in de tiende eeuw gestopt was, maar met het abbatiaat van Roderic (1021-1042). Zelf

¹⁸⁵ Dereine, "Les origines érémitiques d'Affligem (1083). Légende ou réalité", p. 50-113; Wilfried Verleyen, "L'Exordium Affligemense, Légende ou réalité?", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 90, (1995), p. 471-483; Wilfried Verleyen, "La querelle des investitures et l'introduction de la règle de Saint-Benoît à Affligem (1083-1086)", in: *Revue Bénédictine*, 112, (2002), p. 139; Van Mingroot, *Les chartres de Gérard I^{er}, Liébert et Gérard II, évêques de Cambrai et d'Arras, comtes de Cambrésis (1012-1092/1093)*, p. 231-238.

¹⁸⁶ *Visio domni Fulgentii*, in: Coosemans, Coppens (eds.), "De eerste kroniek van Affligem", in: *Affligemensia*, 4, (1947), p. 26; Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 57-58.

¹⁸⁷ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 625.

¹⁸⁸ De eerste editie van de kroniek was deze van Guérard, (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*. Hij gebruikte hiervoor een zestiende-eeuwse onbetrouwbare versie. Voor de narratieve delen wordt echter meestal de editie van Holder-Egger gehanteerd, hoewel deze niet volledig is. Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 635-663; Vanderputten, "Individual Experience", p. 73, n. 11.

¹⁸⁹ Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 51-54; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 16-17.

verklaarde hij in zijn proloog dat hij over de abten in deze genegeerde periode niets vermeldenswaardigs had teruggevonden.¹⁹⁰ Nochtans was er over deze individuen wel informatie te vinden, alleen was deze niet noodzakelijk relevant voor het doel waarvoor Simon schreef, zoals Vanderputten aantoonde. De nadruk werd daarentegen voornamelijk gelegd op het abbatiaat van Roderic. Deze wilde een hervorming doorvoeren in de gemeenschap, waartegen veel verzet van de monniken kwam. Hierop volgde een crisis, waarbij de abdijkerk door brand vernietigd werd en een epidemie woedde onder de monniken. Na deze rampspoed – voorgesteld als een straf van God – kon Roderic wel zijn beoogde hervorming doorvoeren, een beleid dat nadien voortgezet was. Met deze voorstelling wilde Simon de moeilijke omstandigheden van het einde van de elfde en begin van de twaalfde eeuw rechtvaardigen en het eigentijdse hervormingsleiderschap in de lijn van het verleden voorstellen. Zo kon hij Lambertus presenteren in het verlengde van de abten die sinds de hervorming van Roderic de geschikte versie van het benedictijnse kloosterwezen nastreefden.¹⁹¹ Aan de hand van hernieuwde aandacht voor elfde-eeuwse abten, modelleerde Simon dus in het eerste kwart van de twaalfde eeuw het beeld van de eigentijdse abt en diens leiding over de gemeenschap.

De aandacht voor het eigentijdse leiderschap van Lambertus werd niet enkel weergegeven in de *gesta* van Simon. Erg opmerkelijk is ook het *Tractatus de moribus Lamberti abbatis sancti Bertini*.¹⁹² Deze tekst werd vermoedelijk geschreven rond 1116, dus tijdens het leven van Lambertus, door een anonieme auteur die geen monnik was van Sint-Bertijns, maar er wel enige tijd had verbleven. Zowel biografische feiten als een verheerlijking van zijn deugden vormden het uitgangspunt voor dit tractaat.¹⁹³ Op basis van deze tekst en de *gesta* van Simon, blijkt dat er al tijdens het leven van Lambertus een cultivering van zijn leiderschap ontstond en dat dit zelfs hagiografische proporties kon aannemen.

¹⁹⁰ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 635; Guérand, (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, p. XI-XV; Henri de Laplane, *Les abbés de Saint-Bertin d'après les anciens monuments de ce monastère*, Saint-Omer: Chanvin (1855), p. 202-206; Ugé, "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's 'Gesta' and the crises at Saint-Bertin", p. 902; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 18.

¹⁹¹ Vanderputten, "Individual Experience", p. 70-89; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 20-30.

¹⁹² *Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), *MGH, SS*, 15.2, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1888), p. 946-953. De titel werd in de negentiende eeuw door de uitgever toegevoegd.

¹⁹³ Walter Cahn, "The pictorial epitaph of Lambert of Saint-Bertin", in: Kathryn A. Smith, Carol Herselle Krinsky (eds.), *Tributes to Lucy Freeman Sandler: studies in illuminated manuscripts*, London: Harvey Miller (2007), p. 44; Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 57.

De herontdekking van Richard van Saint-Vanne

Hoewel Lambertus de enige abt was die tijdens zijn leven dergelijke heilige eer te beurt viel, werd het hagiografisch discours niet geschuwd in de recuperatie van abten uit de voorgaande eeuw. Vooral de figuur van Richard van Saint-Vanne werd gereactualiseerd wanneer rond 1130 een *vita* en een bundel *miracula* in Saint-Vanne aan hem gewijd werden.¹⁹⁴ In de proloog hiervan werd duidelijk gesteld dat het de bedoeling was om jaarlijks op 14 juni te worden voorgelezen.¹⁹⁵ De *Vita Richardi* en mirakelen waren op deze manier instrumenteel in de opbouw van een cultus rond Richard, die kon aansluiten bij de verering van de andere heiligen – allen bisschoppen – die in de abdij begraven lagen. Verschillende nieuwe elementen focusten niet meer op de beleidsdaden of het leiderschap van de abt, maar voegden hagiografische kenmerken toe die de figuur van Richard een nieuwe rol toebedeelden voor de gemeenschap van de twaalfde eeuw.¹⁹⁶

Dergelijke transformatie van elfde-eeuwse abten, en dan voornamelijk van Richard van Saint-Vanne, in heilige figuren die hun nut konden bewijzen voor de twaalfde-eeuwse realiteit, kwam vanaf de tweede helft van de twaalfde eeuw frequenter voor. Meest relevant voor dit onderzoek, is het voorbeeld van de continuaties op de *Gesta abbatum Lobbiensium*. Deze verderzetting op het werk van Folcuinus werd in 1162 door een anonieme monnik van de abdij van Lobbes aangevat. In tegenstelling tot Simon van Sint-Bertijns, liet deze continuator zijn werk wel volgen op de eerste *gesta* en startte zijn relaas op het eind van de tiende eeuw. In zijn opsomming van abten sinds Folcuinus, kreeg Richard eveneens een plaats. Hierbij werden vooral gemeenplaatsen gehanteerd met betrekking tot de heilige autoriteit van Richard die ook over Lobbes straalde. Net zoals in Sint-Bertijns had dit overzicht van opeenvolgende abten evenzeer te maken met het twaalfde-eeuwse abbatiaal leiderschap als met de adequate weergave van de tiende- en elfde-eeuwse voorgeschiedenis, waarvoor weinig eigentijdse bronnen voorhanden waren.¹⁹⁷ Op deze wijze ondergingen abten die tijdens hun eigen leven heiligenlevens

¹⁹⁴ *Vita Richardi*, in: Wilhelm Wattenbach (ed.), *MGH, SS*, 11, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1854), p. 280-290; *Miracula Richardi*, in: Lucas d'Achery, Jean Mabillon, Thierry Ruinart (eds.) *AA SS OSB*, 6,1, Venetië: Apud Sebastianum Coleti et Josephum Bettinelli, (1738), p. 497-500; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 27-35; Voor de datering: Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 714; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 25-26.

¹⁹⁵ Wagner, "De l'humilité de l'abbé Richard", p. 4; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 26.

¹⁹⁶ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 25-29.

¹⁹⁷ *Gesta abbatum Lobbiensium continuata*, in: Wilhelm Arndt (ed.), *MGH, SS*, 21, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1869), p. 308-333; Joseph Warichez, Désiré Van Bleyenbergh, *L'abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en 1200: étude d'histoire générale et spéciale*, Tournai: Casterman (1909), p. XXVII, 286; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 126; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 1-2. Dit twaalfde-eeuwse kader valt echter buiten dit onderzoek en zal minder aan bod komen.

gemodelleerd hadden naar de visie over abbatiaal en religieus leiderschap die zij voorop stonden een eeuw later een gelijkaardige reformatie. Hoewel de invulling opnieuw divergeerde, bleef de aandacht voor abbatiaal leiderschap een constante tot in de twaalfde eeuw.

2.6 Conclusie

Wanneer we dus het geheel van de narratieve bronnenproductie vanaf circa 930 tot de eerste helft van de twaalfde eeuw overschouwen, vallen – ondanks de diversiteit – bepaalde tendensen op. Een eerste bevinding is de invloed die hervormers hadden op de bronnenproductie en dus ook op de ontwikkeling van de monastieke identiteit en dito zelfbewustzijn, hetgeen duidelijk zijn sporen naliet na het wegvallen van deze dominante figuren. Ten tweede was er een toenemende aandacht voor abbatiale representatie in het geproduceerde bronnencorpus. Dit kon een indirecte vorm aannemen van een (bisschoppelijke) hagiografische productie met eigentijdse abbatiale kenmerken, of van verwijzingen naar eigentijdse leiders in *miracula*. Ook directe weergaves van een recent ontslapen abt in de vorm van een *vita*, *gesta abbatum* of kroniek werden echter frequent neergeschreven. Op deze wijze drukten invloedrijke abten tijdens hun leven hun stempel op het monastieke zelfbewustzijn en op de perceptie van een abbatiale identiteit. Deze aandacht voor abbatiaal leiderschap bleef na hun dood voortleven, wanneer de gemeenschap het ontvallen van hun leider door middel van tekstproductie trachtte te compenseren. De representatie van abbatiale leiderschap was dus in verschillende vormen verspreid over diverse bronnen, waarbij slechts een deel daarvan specifiek deze charismatische hervormingsabten als onderwerp hadden.

Voor de narratieven die op directe wijze naar hun leiderschap verwezen vormen de basis van dit onderzoek en worden per abt opgelijst in tabel 1.

Abt (sterfdatum)	Voornaamste bronnen met betrekking tot zijn leiderschap	Ontstaansperiode van de bron
Gerard van Brogne (959)	<i>Sermo de adventu S. Eugenii</i>	925-935
	<i>Virtutes et miracula S. Eugenii</i>	Laatste kwart 10 ^{de} eeuw
	<i>Gesta abbatum Sithiensium</i>	961
	<i>Vita Gerardi</i>	1074-1075
Johannes van Gorze (974)	<i>Vita Johannis abbatis Gorziensis</i>	974-978
	<i>Vita S. Chrodegangi</i>	983-987
	<i>Sermo et miracula S. Gorgonii</i>	982-984
Kaddroë (974/980?)	<i>Vita Kaddroe</i>	981-983
Folcuinus van Lobbes (990)	<i>Gesta abbatum Lobbiensium</i>	970
Richard van Saint-Vanne (1046)	<i>Gesta episcoporum Cameracensium</i>	1024-1025
	<i>Gesta episcoporum Verdunensium</i>	1048
	Kroniek Hugo van Flavigny	1085-1097
	<i>Vita Richardi</i>	1130
	<i>Gesta abbatum Lobbiensium</i>	1162
Nanther van Saint-Mihiel (circa 1051)	Kroniek van Saint-Mihiel	1036-1051
Poppo van Stavelot (1048)	<i>Dedicatio et inventio Stabulensis</i>	1048
	<i>Vita Popponis</i>	Circa 1058
Olbert van Gembloux (1048)	<i>Gesta abbatum Gemblacensium</i>	1073-1075
	<i>Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium</i>	1052-1056
Roderic van Sint-Bertijns (1042)	<i>Gesta abbatum Sithiensium</i>	1097-1123
Bovo van Sint-Bertijns (1065)	<i>Relatio de inventione et elevatione S. Bertini</i>	1052
	<i>Gesta abbatum Sithiensium</i>	1097-1123
Leduinus van Sint-Vaast (1047)	<i>Gesta episcoporum Cameracensium</i>	1024-1025
Gerwin van Saint-Riquier (1074)	<i>Chronicon Centulense</i>	1088
Roland van Hasnon (1084)	<i>Historia monasterii Hasnoniensis</i>	1070-1084 / 1084 (laatste hoofdstuk)
Thierry van Saint-Hubert (1087)	<i>Vita Theoderici</i>	1087/1091
	<i>Liber secundus miraculorum</i>	Kort na de vita
	<i>Cantatorium</i>	1103-1106
Abten van Sint-Truiden	<i>Gesta abbatum Trudonensium</i>	1114-1115
Arnulfus van Oudenburg (1087)	<i>Vita Arnulfi</i>	1114 (versie Hariulf)
Odo van Doornik (bisschop in, 1105, d. 1113)	<i>Libellus</i>	Kort na 1113
	Kroniek van Saint-André	1133
	<i>Liber de restauratione</i>	1143
Lambertus van Sint-Bertijns (1125)	<i>Tractatus de moribus Lamberti</i>	1116
	<i>Gesta abbatum Sithiensium</i>	1097-1123

Tabel 1: Overzicht van de voornaamste bronnen per abt

Dergelijke bronnen werden gevormd door een amalgaam van invloeden. Zowel de zelfrepresentatie van de abt en diens visie op ideaal leiderschap ten tijde van zijn leven, de interpretatie daarvan door de gemeenschap, de invloed van de voorgeschiedenis van de abdij als de context ten tijde van het neerschrijven, werden erin verweven. Het narratieve bronnencorpus dat onder invloed van deze abten tot stand kwam, omvatte echter meer teksten dan alleen deze abbatiale onderwerpen en evolueerde ook sterk naar mate het monastieke zelfbewustzijn toenam.

In de vroegste bronnen, vanaf de invloed van Gerard van Brogne tot het laatste kwart van de tiende eeuw, was de aandacht voor de figuur van de abt minimaal of zelfs onbestaand, zelfs indien de tekst tijdens een hervormingsperiode werd neergeschreven. Vooral hagiografie werd vervaardigd, vaak in de vorm van translaties of, in de Lotharingische ruimte, van bisschoppelijke heiligenlevens. In beide gevallen werd frequent gerefereerd naar de hervormingsperiode en naar de superioriteit van de monastieke levenswijze, waarbij bisschoppen volgens de monastieke deugden konden gerepresenteerd worden. Dit toegenomen monastiek zelfbewustzijn komt tot uiting in het werk van Folcuinus die, naast de traditionele hagiografische productie, zowel voor Sint-Bertijns als Lobbes *gesta abbatum* ging opstellen waarin de geschiedenis van de gemeenschap aan de hand van haar abten vormgegeven werd. Minstens even opvallend is dat op het eind van de tiende eeuw ook twee *vitae* van eigentijdse abten geschreven werden, namelijk de *Vita Kaddroe* en de *Vita Johannis*. Hoewel beide in dezelfde geografische ruimte en rond hetzelfde tijds kader ontstonden, is er een duidelijk verschil in weergave van de abt. De focus op Kaddroë was sterk hagiografisch gericht, terwijl in de *Vita Johannis* vooral de gemeenschap van Gorze centraal stond. Van een algemeen sjabloon voor het weergeven van abbatiaal leiderschap was dus duidelijk nog geen sprake. Na deze twee *vitae* verdween de directe weergave van abbatiaal leiderschap opnieuw uit het bronnencorpus.

De eerste helft van de elfde eeuw vond opnieuw aansluiting bij de bestaande traditionele en voornamelijk hagiografische genres. In hervormingsmilieus werd deze hagiografische productie de motor achter de ontwikkeling van de monastieke identiteit. Hoewel de thema's gelijkaardig waren aan deze voordien, werd de inzet groter en bewuster. In verschillende gemeenschappen, zoals in Gent of in Sint-Omaars, werd hagiografie als wapen gehanteerd in de onderlinge competitie tussen twee rivaliserende abdijen. Niet enkel monastiek maar ook abbatiaal zelfbewustzijn werd tot uiting gebracht. Vooral Richard van Saint-Vanne wist bisschoppelijke hagiografie zorgvuldig in te zetten voor de representatie van zijn eigen leiderschap.

De interesse voor de eigen geschiedenis werd in de jaren 1030 ook gemarkeerd door de kronieken die in Mouzon en Saint-Mihiel werden opgetekend. In Mouzon werd voornamelijk soortgelijke inhoud beschreven als hagiografische teksten in andere gemeenschappen, namelijk de stichting door de bisschop en translatie van de

patroonheilige, maar in een nieuwe vorm. De kroniek van Saint-Mihiel daarentegen besteedde uitgebreid aandacht aan de eigen tijd en het abbatiaat van Nanther.

Deze belangstelling voor het heden zette zich verder in de tweede helft van de elfde eeuw. In verschillende *gesta episcoporum* kreeg de monastieke wereld en haar leiders een prominente plaats toegewezen. Ook in de hagiografie kwam de eigentijdse agenda explicieter op de voorgrond te staan.

De versterking van het monastieke bewustzijn door sterke leiders, zorgde eveneens voor een golf van hagiografie die de competitie tussen gemeenschappen versterkte.

Het meest opmerkelijk is echter dat er voor het eerst in bijna eeuw opnieuw abbatiale biografieën verschenen, namelijk de *Vita Popponis*, vervaardigd kort na diens overlijden, en de *Vita Theoderici* enkele decennia nadien. Een ideaaltypisch beeld van abbatiaal leiderschap drong steeds meer door in de bronnen, in die mate dat monniken het ook gingen hanteren om zich te verzetten tegen betwist leiderschap. Ook werden vroegere abten herontdekt en geïnstrumentaliseerd zoals bij het verschijnen van de *Vita Gerardi*.

Wanneer de Investituurstrijd het leven in verschillende gemeenschappen door elkaar schudde, had dit een directe weerslag op de bronnenproductie, voornamelijk in de vorm van kronieken waarbij het abbatiaal leiderschap uitermate in de verf gezet werd. Opvallend is dat het initiatief hiertoe in meerdere gevallen niet door de heersende abt genomen werd, maar door een van de monniken. Uit deze teksten komt een strijdvaardige groep naar voren, die zich verzette tegen haar opponenten door te verwijzen naar het succesvol verleden en het leiderschap dat toen uitgedragen werd. Op deze manier werd de gemeenschap verenigd en de voorstelling van de abt geïnstrumentaliseerd voor de hedendaagse situatie, vaak als voorbeeld voor de eigen abt die weinig succesvol het leiderschap implementeerde.

Ook in minder problematische omstandigheden op het einde van de elfde en begin van de twaalfde eeuw, bleef deze aandacht voor abten van voorgaande generaties bestaan. Wel werden zij steeds meer onderdeel van een hagiografische traditie en geïncorporeerd in de cultus van de abdij. Dezelfde tendens naar een meer hagiografische benadering van abbatiaal leiderschap, was er bij recentere figuren. In de nieuwe gemeenschappen van Oudenburg en Doornik werd respectievelijk aan Arnulfus en Odo een *vita* gewijd, waarin evenwel minder gefocust werd op hun abbatiale dan wel heilige en bisschoppelijke kenmerken.

In Anchin en Affligem, beiden eveneens nieuwe stichtingen in het laatste kwart van de elfde eeuw, was het wachten op hervormingsfiguren in het begin van de twaalfde eeuw voor er aandacht aan het ontstaan en de eerste abten werd besteed. De generatie abten die zich in deze periode toegaf op hervormingen in cluniacenserinspiratie, zorgde voor hernieuwde focus op de monastieke identiteit en meer specifiek voor charismatisch leiderschap. Anders dan vroegere voorstellingen van eigentijdse abten, was deze representatie echter zeer sterk hagiografisch getint. Niet de kenmerken van hun

leiderschap werden bejubeld, maar het heilige karakter ervan. Op deze wijze werd een nieuwe interpretatie van hervormd abbatiaal leiderschap naar voren geschoven. Ook elfde-eeuwse hervormers werden hiervoor geïnstrumentaliseerd. Aldus hadden abten definitief hun plaats opgeëist in de heilige canon.

Gedurende twee eeuwen monastieke narratieve bronnenproductie tekende zich dus duidelijk een evolutie af die niet alleen een weergave was van de interne en externe ontwikkelingen, maar er zelf ook een bijdrage aan leverde.

Eerst en vooral valt op dat er toenemende belangstelling was voor monastieke identiteit in de bronnen en geleidelijk ook voor abbatiale identiteit. Abten die zelf de aandacht vestigden op de invulling van de autoriteit van heiligen of voorgangers, genereerden na hun dood dezelfde focus op hun leiderschap. Ook gingen monastieke gemeenschappen door deze focus hun eigen identiteit mede gaan bepalen aan de hand abbatiale representatie. Het opduiken van de abbatiale identiteit als thema in de bronnen, is dus uitermate relevant voor het begrip van de monastieke ontwikkeling.

Door de meer algemene focus op monastieke identiteit, groeide eveneens het besef dat bronnenproductie kon uitgespeeld worden in de onderlinge competitie. Gedurende de elfde eeuw was hierdoor het zelfbewustzijn van verschillende individuele gemeenschappen zodanig toegenomen, dat zij zich zowel naar binnen als naar buiten sterker gingen profileren. Vooral ten tijde van de Investituurstrijd werd de bronnenproductie ingezet als strijdwapen tegen ieder die inging tegen de heersende visie op hoe de gemeenschap en haar leider diende te functioneren.

Waar er oorspronkelijk amper interesse was voor de figuur van de abt, werden eigentijdse en vroegere leiders steeds meer een onderwerp van belang. Dit bracht eveneens negatieve aandacht met zich mee, wanneer de leiding over de abdij niet strookte met het ideaalbeeld dat de monniken voor ogen hadden op basis van vorige representaties. Omgekeerd leidde het in de twaalfde eeuw tot een nieuwe vorm van representatie, met een zeer sterke hagiografische invulling die zowel op vroegere generaties als op de eigen generatie leiders werd toegepast.

Hoofdstuk 3 Van ideale monnik tot religieus virtuoos: de ontwikkeling van de persoonlijke abbatiale identiteit

Het bronnenoverzicht in het voorgaande hoofdstuk heeft aangetoond dat er sinds de tiende eeuw een toenemende aandacht was voor de figuur van de abt. De volgende hoofdstukken bouwen hierop verder, met als centrale onderzoeksvraag welke aspecten van deze abbatiale identiteit en van het bijhorend leiderschap de aandacht kregen van zowel postume biografen, eigentijdse commentatoren als van de abten zelf; en op welke wijze dit gebeurde.

In onderliggend hoofdstuk staat de ontwikkeling van de persoonlijke en spirituele identiteit van monastieke leidersfiguren centraal. Zoals zal aangetoond worden, vormde hun individuele ontwikkeling immers een cruciale bouwsteen voor hun gehele autoriteit en was zo bepalend voor alle aspecten van hun leiderschap. Uiteraard is niet voor elke abt uit deze periode een persoonlijke schets te maken. Over sommige individuen is immers helemaal niets te achterhalen, over anderen is enkel informatie met betrekking tot hun beleid als kloosterleider overgeleverd. Wanneer er wel uitgebreide aandacht was voor de persoonlijke achtergrond en de spirituele inspiratie van een monastiek leider, wijst dit er echter op dat eigentijdse biografen hen een zekere vorm van uitzonderlijkheid toedichtten.

Drie aspecten die bepalend waren voor de persoonlijke identiteit, worden hier behandeld. In een eerste luik wordt de voorgeschiedenis van enkele van de belangrijkste tiende- en elfde-eeuwse abten onderzocht. Het merendeel van hen had immers voor de intrede als monnik al een divers parcours afgelegd. Dit strookte niet altijd met het benedictijnse ideaal, maar was wel bepalend voor hun latere functioneren als leider. De bagage uit hun afkomst, opleiding en zoektocht naar de beste levensvorm was immers van groot belang voor hun latere carrière. Dergelijke voorgeschiedenis werd vaak vermengd met een spiritueel verlangen, als voorbode op hun uiteindelijke *conversio*. Omdat het einddoel steeds een monastieke intrede was, vormde het voor hun biografen geen beletsel om

aandacht te besteden aan de premonastieke periode. Op deze manier konden zij immers aantonen dat het kloosterleven de best mogelijke keuze was.

Een tweede luik behandelt de mate waarin deze kloosterleiders geportretteerd werden overeenkomstig de monastieke waarden. Gezien hun vaak afwijkende voorgeschiedenis, hadden zij immers vaak de traditionele voorbereiding voor monniken niet doorlopen. Daarom werd door hun biografen benadrukt dat zij zowel voor als na de intrede leefden volgens de monastieke deugden en gedragingen. Men kon immers enkel als abt functioneren, als men ook excelleerde als monnik. Op deze wijze kon de abbatiale identiteit ook als spiegel dienen voor elke individuele monnik.

In het laatste onderdeel ten slotte wordt onderzocht op welke wijze abten het traditioneel monastiek gedrag wensten te overstijgen en via persoonlijke spirituele verdieping trachtten uit te groeien van een ideaaltypisch monnik tot religieus virtuoos. Deze individuele religieuze zoektocht was uiteraard niet voor iedereen weggelegd en was slechts geoorloofd indien men zich eerst vervolmaakt had in de monastieke levenswijze. Dergelijke ontplooiing kon zich op drie manieren externaliseren, namelijk via sterke persoonlijke ascese, door middel van diverse vormen van *peregrinatio* en door terugtrekking in eenzaamheid.

Zoals zal blijken in onderstaand hoofdstuk, evolueerde de weergave van de persoonlijke abbatiale identiteit en de aandacht voor deze diverse aspecten doorheen de onderzochte periode, maar waren er ook constanten in terug te vinden. Heiligenlevens vormden een weerkerende inspiratiebron voor voor de weergave door de abbatiale biografen als voor de abten zelf in hun gedrag. Al sinds de vroege middeleeuwen waren een adellijke afkomst, het belang van geletterdheid of een *conversio* op latere leeftijd regelmatig terugkerende hagiografische thema's en werden dit ook frequent terugkerende kenmerken van de abbatiale identiteit.¹ Daarentegen zijn er ook verschuivingen waar te nemen, met name in de toenemende aandacht voor persoonlijke deugden en kenmerken van deze leiders. In de tiende-eeuwse *gesta abbatum* van Sint-Bertijns bijvoorbeeld werd er geen letter gewijd aan de persoonlijke monastieke deugden of de opleiding van de diverse abten die aan bod kwamen. Anderhalve eeuw later werd in de *continuaties* door Simon van Sint-Bertijns al in de proloog gewezen op de na te volgen deugden van Lambertus.² Zoals te verwachten, werd de hoeksteen steeds gevormd door typisch monastieke kenmerken en deugden, die een basisvoorwaarde waren om erkend te worden als leider. Ook de weergave van afwijkingen van het gemeenschapsleven zoals eremitische tendensen of *peregrinatio* fluctueerde doorheen de tijd. Waar dit vanaf de elfde eeuw immers pogingen waren ter persoonlijke vervolmaking bovenop het

¹ Anne-Marie Helvétius, "Les modèles de sainteté dans les monastères de l'espace belge du VIII^e au Xe siècle", in: *Revue Bénédictine*, (1993), p. 59-60.

² Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 635.

monastiek ideaal, werd dit voor de eerste generatie abten hoofdzakelijk beschouwd als onderdeel van de premonastieke carrière en van de zoektocht om uit te komen bij het ultieme ideaal, namelijk het monastieke leven.

3.1 Voorgeschiedenis: het premonastieke parcours

Om de loopbaan en het afgelegde parcours van belangrijke monastieke figuren te begrijpen, is het van belang om stil te staan bij hun voorgeschiedenis en afkomst.³ Daarom zal in dit onderdeel belicht worden wat de bronnen ons vertellen over de afkomst van deze figuren, hun verleden voordat ze intraden en hun motivering om voor het kloosterwezen te kiezen.⁴

Zoals duidelijk zal worden, was de meerderheid van de monastieke leiders afkomstig uit de aristocratie en waren zij late bekeerlingen die een divers parcours hadden afgelegd voorafgaand aan hun intrede in een kloostergemeenschap. Eenmaal monnik, maakten de meesten vrij snel carrière en doorliepen verschillende belangrijke beheersfuncties zoals *cellerarius*, leraar of prior vooraleer ze tot abt verkozen werden.

In verschillende studies werd er reeds op gewezen dat deze adellijke afkomst van hervormers niet verwonderlijk is, evenmin als hun rijkdom. Volwassenbekerings in een aristocratische context zijn in de literatuur vaak beschreven als een praktijk die de vriendschapsbanden tussen een abdij en de regionale adel kon versterken. Zichzelf schenken aan de abdij ging meestal ook gepaard met donaties van het familiale domein, wat een diepgaande invloed had op de volledige familie van de bekeerling.⁵ Voor abten en priors zorgde dergelijke inpassing in aristocratische milieus ook voor een versterking

³ Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 50.

⁴ We beschikken niet voor alle abten over uitgebreide informatie over hun afkomst. Wanneer echter bronnen zoals *vitae* deze figuren in detail behandelen, wordt hun voorgeschiedenis wel belicht. Deze premonastieke periode werd dus belangrijk genoeg geacht om uit te diepen in deze teksten.

⁵ De eerste die hier dieper op inging was Grundmann in 1968, Herbert Grundmann, "Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im Kloster", in: Josef Fleckenstein, Karl Schmid (eds.), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag*, Freiburg: Herder (1968). Zie ook volgende studies Charles De Miramon, "Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Etude sur la conversion tardive", in: *Annales. Histoire, sciences sociales*, 54, 4, (1999); Joachim Wollasch, "Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les "conversions" et la vie monastique au XI^e et XII^e siècles", in: *Revue Historique*, 264, (1980), p. 3, 23-24.

van de eigen autoriteit.⁶ In dit hoofdstuk is het echter niet de bedoeling om een reconstructie te maken van het familiale of aristocratische netwerk waaruit deze monastieke leiders afkomstig waren. Eerder zal gekeken worden met welk discours de voorgeschiedenis van deze figuren omgeven werd en waarom dit zo was. Vaak werd de aristocratische en rijke achtergrond aangehaald om het belang van de keuze voor vrijwillige armoede extra te onderlijnen. Dit was immers pas een echte persoonlijke keuze als men hiervoor afstand kon doen van rijkdom en niet als men in armoede geboren was. Daarom benadrukten teksten vaak de inspanning die gedaan werd om afstand te doen van het familiepatrimonium en andere rijkdom.⁷ Ook komt in dergelijke beschrijvingen vaak het idee terug dat de keuze om zich terug te trekken uit de wereld oprechter was wanneer men eerst geproefd had van een wereldlijk leven. Vaak ging hier een zoektocht en opleiding om de juiste levenswijze te vinden aan vooraf. Het kloosterwezen als ultieme einddoel werd op die manier in de verf gezet.

Dit premonastieke parcours en de weergave ervan kende enkele terugkerende patronen maar ook fluctuaties doorheen de onderzochte periode. Hagiografische modellen konden als inspiratiebron dienen. Al in de Merovingische en Karolingische hagiografie was het een terugkerend thema om heiligen verschillende levenservaringen te laten opdoen, zoals een eremitisch stadium, om zich uiteindelijk te vestigen in de beste vorm, namelijk het kloosterwezen.⁸ Zoals zal blijken werd dergelijke zoektocht naar de beste levensvorm – bij gebrek aan meer eigentijdse abbatiale modellen – ook als leidraad gehanteerd gehanteerd door de tiende-eeuwse abten en hun hagiografen. Ook latere generaties kenden vaak een uitgebreid premonastiek parcours, door hun biografen vaak uitgebreid beschreven als voorspellend en instrumenteel voor hun latere carrière.

3.1.1 Een uitgebreide zoektocht naar monastieke vervolmaking

De vroegst gedateerde abt in dit onderzoek, Gerard van Brogne, verkreeg in de tiende eeuw nog geen aandacht van hagiografen, maar enkele eigentijdse bronnen laten wel toe zijn voorgeschiedenis te reconstrueren. Wat de voorgeschiedenis van Gerard interessant maakt, is dat deze abt als overgangsfiguur kan beschouwd worden in de omschakeling van dominant lekenabbatiaat naar een nieuwe standaard van regulier abbatiaat. In 919 stichtte Gerard een abdij op het familiale domein in Brogne. Als lid van een lagere

⁶ Isabelle Rosé toonde onder meer aan hoe Odo van Cluny ingebed was in de aristocratische netwerken van zijn tijd en dit instrumentaliseerde in zijn beleid. Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p 254, 364-367.

⁷ Parisse, "Restaurer un monastère" p. 60.

⁸ Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 115. Een volledig overzicht van de eremitische tendensen kan gevonden worden in Heuclin, *Aux origines monastiques*.

adellijke familie sloot hij hiermee aan bij de vroegmiddeleeuwse traditie van het stichten van *Eigenklöster*.⁹ Hij week echter op een belangrijk punt af van de traditie door het lekenabbatiaat van de eigen stichting niet op zich te nemen maar er in 923 regulier abt te worden, na een opleiding tot monnik en priester in Saint-Denis.¹⁰ Eigentijdse bronnen die de antecedenten van Gerard belichtten of zijn keuze voor deze stichting toelichtten, zijn echter schaars. Enkel de *Virtutes S. Eugenii*, gedateerd ongeveer 50 jaar na de stichting, beschreef Gerard als *nobilissimus* en de stichting als ingegeven door een hemels verlangen.¹¹ Verdere eigentijdse verklaringen omtrent de keuze van Gerard om zelf in het monastieke leven te stappen en zijn opleiding in Saint-Denis moeten echter achterwege blijven door het gebrek aan narratieve bronnen die op Gerard focussen. Mogelijks was in deze periode de interesse voor het reguliere abbaziaat nog niet groot en sloot Gerards latere leiderschap nog te nauw aan bij dat van lekenabten om in een afzonderlijke tekst deze figuur en diens keuzes nader te behandelen.

Anders was het bij twee latere tiende-eeuwse figuren, met name Kaddroë en Johannes van Gorze. Aan beiden werd een *vita* gewijd waarin uitgebreid hun voorgeschiedenis, afkomst en zoektocht naar het juiste religieuze leven toegelicht werd. In beide gevallen is het opvallend in welke mate er nadruk gelegd werd op de rol die mentoren speelden als tussenschakels. De weg naar het monastieke leven werd niet voorgesteld als een heldere keuze die door God geopenbaard was, maar verliep via sturing en opleiding door de juiste personen.

De *Vita Kaddroe*, niet lang na de dood van Kaddroë in 975 geschreven op vraag van abt Immo van Gorze, toonde uitgebreide interesse voor de Schotse voorgeschiedenis en

⁹ Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharingie" p. 173-176.

¹⁰ De narratieve uit deze periode bronnen laten ons niet toe om de opleiding van Gerard in Saint-Denis volledig te volgen, maar Misonne kon op basis van enkele charters vaststellen dat Gerard in 921 monnik was en in 923 abt. De elfde-eeuws *Vita Gerardi* vermeldt dat Gerard in 920 acoliet gewijd werd, onder-diaken in 921, diaken in 922 en ten slotte priester in 927. De aandacht die deze *Vita Gerardi* besteedt aan de opleiding van Gerard wordt ook verder in dit hoofdstuk nog behandeld. Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 26-27.

¹¹ In de *Virtutes S. Eugenii* wordt Gerard omschreven als *nobilissimus Sicamber, nomine Gerardus qui instantia parvipendens commoda ac coelestia desiderans gaudia, coepit cogitare qualiter in alodo iure sibi a progenitoribus concessio quantulumcumque extrueret coenobium*. De familiale positie van Gerard wordt ook duidelijk uit een oorkonde waarin zijn vader Santio wordt genoemd. Deze Santio maakte deel uit van het gevolg van Robert, de latere koning van West-Francië. Hoewel de *Vita Gerardi* in de tweede helft van de elfde eeuw de familie van Gerard als vooraanstaand weergaf, was haar belang waarschijnlijk niet zo uitzonderlijk. *Virtutes et miracula Sancti Eugenii*, in: Daniel Misonne (ed.), *Les miracles de Saint Eugène à Brogne. Etude littéraire et historique. Nouvelle édition*, 76, Maredsous: Revue Bénédictine (1966), p. 260, hfst. 2; Wollasch, "Gerard von Brogne und seine Klostergründung", p. 63. De datering op 2 juni 919 komt uit het stichtingscharter, waar ook staat dat Gerard de instemming had van zijn familie. Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 25.

beschreef uitvoerig zijn antecedenten en zijn omzwervingen door Schotland. Kaddroë was van koninklijken bloede en werd geboren nadat zijn ouders bij het graf van Columbanus gebeden hadden om een nakomeling.¹² Na zijn geboorte waren ze echter terughoudend om de jongen zoals beloofd aan God op te dragen, en deden dit pas na de geboorte van een tweede zoon. Hierna werd Kaddroë door Beanus, die zelf ook zijn leven in dienst van God had geplaatst, opgeleid in het woord van God.¹³ Ondanks deze opvoeding was bij de jonge Kaddroë toch vooral de liefde voor de wereldlijke *militia* aanwezig. Wanneer hij bijvoorbeeld op een dag, aangespoord door kameraden, mee wilde optrekken tegen een gezamenlijke vijand, kon Beanus hem pas tegenhouden nadat hij driemaal uit het evangelie geciteerd had. Hiermee kwam de jongeman een eerste maal tot inzicht en maakte hij meer tijd voor lezing en gebed.¹⁴ Ook de volgende stap in zijn ontwikkeling had Kaddroë aan Beanus te danken. Deze laatste kreeg een visioen waarbij een maagd, die zich voorstelde als *Sapientia*, aanstuurde op de verdere opleiding van diens pupil. Hierop werd Kaddroë naar Ierland gezonden, waar hij zich bekwaamde in retorica, poëzie, filosofie en astrologie. Met deze kennis keerde hij als een geleerd man terug naar Schotland, waar hij door velen geconsulteerd werd omdat zo'n wijsheid daar zeldzaam was.¹⁵ Kaddroë volgde dus geen traditionele christelijke opvoeding, maar net een opleiding waarin nadruk lag op de klassieke kennis. De *vita* verklaarde deze anomalie door erop te wijzen dat dit hem wel in staat stelde om ook beter het woord van God te begrijpen.

Ook een volgende levenswending verliep via een visioen aan Beanus. Hierin werd voorspeld dat Kaddroë een overgang moest maken en zich opmaken voor de hemelse *militia*, weg van het wereldse leven.¹⁶ Drie gradaties waren mogelijk in deze tocht: spontaan weggaan, het vaderland achterlaten en de uitoefening van het monastieke leven, waarbij het laatste het hoogste was. Niet lang daarna ontwaakte in Kaddroë de liefde voor de *peregrinatio* en liet hij alles achter om rond te zwerven.¹⁷ Na diverse omzwervingen waarbij de goddelijke gaven van Kaddroë via wonderen geopenbaard werden, kwam hij aan de Engelse zuidkust waar hij de oversteek naar het vasteland wilde maken. Pas nadat God hem via een visioen geopenbaard had dat hij het merendeel van zijn tochtgenoten moest achterlaten, bracht een gunstige wind Kaddroë en een kleine

¹² *Vita sancti Cadroae*, p. 490, hfst. 4.

¹³ *Ibid.*, p. 490-491, hfst. 5-7.

¹⁴ *Ibid.*, p. 491, hfst. 8-9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 491-492, hfst. 10-11.

¹⁶ *Utque Dominus adolescentem in viam salutis dirigeret, homo Dei deprecatur.... Militiam, inquit, regis aeterni a saeculis ordinatam augere expedit...* *ibid.*, p. 492, hfst. 12.

¹⁷ *Expergefactus iuvenis, amore corripitur peregrinationis et relictis omnibus, viam peregrinandi ingreditur.* *Ibid.* p. 476, hfst. 14. Voor een diepgaande analyse van dit *peregrinatio*-ideaal verwijs ik naar verderop in dit hoofdstuk, 3.3.2 *Peregrinatio ex patria en peregrinatio ad loca sancta*.

groep metgezellen naar Boulogne. Deze groep pelgrims trok naar het klooster van Peronne tot een adellijke dame, Hersinde, hen Saint-Michel in Thiérache schonk.¹⁸ Met dertien leefden ze daar, en vermits Kaddroë - volgens zijn *vita* - de leiding niet op zich wilde nemen, werd Maccalan aan het hoofd geplaatst. Om echter de juiste monastieke levenswijze te kunnen navolgen, zond vrouwe Hersinde Maccalan ter opleiding naar de abdij van Gorze en Kaddroë naar Fleury.¹⁹ Wat deze opleiding inhield, en hoe lang beiden daar verbleven, vermeldt de *vita* niet. Ze bleven in beide beroemde instellingen tot de vrouwe hen terugriep en hen naar Waulsort zond om daar een monastieke gemeenschap uit te bouwen onder het abbatiaat van Maccalan, met Kaddroë als prior. Omdat Maccalan ook de verantwoordelijkheid over de gemeenschap van Saint-Michel in Thiérache had en beide moeilijk te combineren waren, droeg hij het abbatiaat van Waulsort over aan Kaddroë. Hoewel deze eerst herhaaldelijk weigerde uit nederigheid, ging hij uiteindelijk akkoord en werd aangesteld tot abt van Waulsort.²⁰

Deze premonastieke periode van Kaddroë schetst een quasi-profetisch beeld waarbij een groot deel van zijn handelingen niet voorgesteld werden als het gevolg van persoonlijke keuzes, maar als goddelijke wilsbeschikking, die via visioenen geopenbaard werd aan Kaddroë of anderen. Mogelijks maakten de Schotse afwijkende voorgeschiedenis en het feit dat er amper hagiografische-biografische modellen bestonden, het voor de schrijver van de *vita* moeilijk om Kaddroë's leven in een Lotharingische context als een na te volgen voorbeeld te presenteren, en beriep hij zich daarom op voornamelijk hagiografische modellen, die ook voor Ierse traditie in Lotharingen gekend waren.²¹ Dit verklaart ook waarom de beschrijvingen vanaf de aankomst op het Europese vasteland levensechter worden. De stichting van abdijen op aansturen van de plaatselijke adel en de monastieke situatie waren immers een context die vertrouwder aanvoelde voor de auteur.

Het verschil met de inleidende schets in de *Vita Johannis*, die nochtans net als de *Vita Kaddroe* op het einde van de tiende eeuw in Gorzercontext ontstond, is hiermee erg groot. Niet enkel de voorgeschiedenis en het leven van Johannes van Gorze worden hierin behandeld, maar ook van verschillende leden die tot de groep behoorden die in 934 in

¹⁸ Ibid., p. 493, hfst. 13-19.

¹⁹ *Interea devotionis desiderio crescente, monasticae religioni coeperunt aspirare. Unde cum voluntate Dei domina illa Machalanum Gorziam, scilicet disciplinatum venerabilis Agenaldi, Kaddroe vero Floriacum, ubi Erkembaldus, vir magnae religionis, praeerat, direxit. Ambo ergo quod cupierant assecuti, Machalanus apud patrem Agenaldum monachum professus est. Kaddroe vero die conversionis Pauli apostoli apud Floriacum coram domino Erchembaldo habitum et animum monachalem induit.* Ibid., p. 494-495, hfst. 20.

²⁰ Ibid., p. 495, hfst. 21.

²¹ Dit Ierse hagiografische model wordt dieper uitgewerkt bij Dumville, "St Cathroë of Metz and the Hagiography of Exoticism", p. 180, 185-186.

Gorze het monastieke leven aanvatte. Deze initiële groep in Gorze was niet van geringe komaf en hoewel de biograaf benadrukte dat afkomst niet van belang was, werd toch dieper ingegaan op de voorgeschiedenis van verschillenden onder hen. Uiteraard kwam uitgebreid het parcours van Johannes aan bod. Deze was afkomstig uit Vandière, in het noorden van het diocees Toul. Hij was niet geboren in een vooraanstaand geslacht, maar zijn ouders waren wel vrij bemiddeld.²² Na de dood van zijn vader nam hij de zorg voor het familiedomein op zich, nadat hij eerder een weinig succesvolle studie had gevolgd in Metz en in de abdij van Saint-Mihiel bij de prestigieuze leraar Remi van Auxerre. Als hoofd van de familie legde hij verschillende belangrijke contacten, onder meer met graaf Ricuin van Verdun, die hem de kerk van zijn geboortedorp Vandière schonk, of met bisschop Dado van Verdun.²³ Ook kreeg hij van een edele uit Toul het beheer van de Saint-Laurentkerk van het naburige Fontenoy toevertrouwd.²⁴ Door zijn vele contacten in Toul, leerde hij een diaken kennen die hem opnieuw tot scholing aanzette en in tegenstelling tot in zijn jeugd leerde hij nu zonder problemen, zodat hij snel een kenner werd van het Heilig Schrift en een zeer grote liefde voor de kerk van Saint-Laurent ontwikkelde. Daar was hij ook steeds vaker terug te vinden, verzonken in gebed of psalmengezang.²⁵ Vanaf dit moment verdiepte Johannes zich steeds verder in spirituele vervolmaking, tot hij samen met een groep gelijkgezinden de abdij van Gorze toegewezen kreeg. De afkomst van deze anderen was evenmin gering. Einold, de latere abt was lid van een belangrijke rijke familie, evenals Odilo, de recluse Humbert en de aartsdiaken Blidulfus van Metz. Frederik was de nonkel van bisschop Adalbero van Metz en Angelram was verwant aan de grafelijke familie van Lotharingen.²⁶ Allen waren dus afkomstig uit gegoede families. Dit netwerk waartoe ook de bisschop van Metz en de grafelijke familie behoorde, zou van belang blijken voor de latere ontwikkeling van de gemeenschap in Gorze.

²² De *Vita Johannis* stelt dat hij de zoon was van *parentibus utique non obscuris substantiae sane locupletioris*. Zijn moeder was *liberioris generis*, wat volgens Parisse zou moeten geïnterpreteerd worden als dat ze van betere afkomst was en niet dat zijn vader onvrij was. Om dit gebrek aan vooraanstaandheid of het tekort aan kennis over de afkomst van de familie van Jean te verhullen, toonde de hagiograaf aan dat de meerderheid van de mensen die beroemd zijn geworden vaak een obscure afkomst hadden en omgekeerd dat de personen van zeer nobele afkomst eerder als eerloos beschouwd konden worden. Zo verwees hij naar Petrus die visser was of David die herder was. Ondanks het feit dat de hagiograaf de afkomst onbelangrijk vond, ging hij toch verder in op enkele details. Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 49, hfst. 9; Barone, "Jean de Gorze" p. 31; Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze", p. 7-8.

²³ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis Gorzie coenobii abbatis*, Michel Parisse (ed.), Parijs: Picard (1999), p. 50, hfst. 11-12.

²⁴ *Ibid.*, p. 51, hfst. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 53, hfst. 13-14.

²⁶ Parisse, "Restaurer un monastère", p. 60; Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 64-66, hfst. 29 (Einold), p. 85, hfst. 51 (Humbert), p. 88, hfst. 55 (Frederik), hfst. 56 (Odilo), hfst. 57 (Angelram), p. 98, hfst. 69 (Blidulfus).

Hetgeen deze groep van verschillende individuen verenigde, was hun gemeenschappelijk doel om zich af te wenden van de wereld. Bij Johannes verliep deze zoektocht van wereldlijk leven tot uiteindelijk monastieke verdieping in meerdere gradaties, die uitgebreid beschreven worden in de *vita*. De basis werd gelegd in de kerk van Saint-Laurent waarvan hij het beheer op zich had genomen. De priester en oude vrouw die daar leefden, leerden hem hoe zijn gedrag God kon behagen, waarna Johannes zich verder terugtrok uit de verleidingen van de wereld en zich ging kastijden.²⁷ Verder onderricht verkreeg hij bij diaken Bernier in Toul, die hem niet enkel in theorie onderrichtte, maar ook via zijn eigen levenswijze een spiegel voorhield waarbij sobere kledij, eenvoudige maaltijden en het vermijden van vrouwen centraal stonden.²⁸ Mogelijks werd Johannes in deze periode ook tot priester gewijd, want hoewel deze wijding niet in de *vita* beschreven staat, wordt wel verwezen naar de wekelijkse misvieringen die hij opdroeg in de vrouwengemeenschap van Saint-Pierre in Metz.²⁹ Zijn interactie met deze vrome vrouwen overschreed het vieren van de eredienst want hun levenswijze inspireerde hem om zelf ook op zoek te gaan naar de perfectie. Hiertoe ging hij nog nauwgezet de Bijbel bestuderen, evenals de rites en gewoontes van de kerk tijdens het officie, de lectuur van het *liber comitis*, de gebeden, de regels van de feestdagen en de canonieke wetten.³⁰ Een jong meisje, Geisa, dat ook verbonden was aan deze vrouwengemeenschap, vormde voor Johannes een grote inspiratiebron door haar volhardendheid en strengheid in geloof. Zij deed Johannes inzien dat een leven voor de wereld een verlies voor de ziel betekent.³¹ Onder de indruk van deze levenslessen besliste Johannes om de wereld definitief vaarwel te zeggen. Omdat hij echter nergens een geschikte abdij vond,³² ging hij als kluizenaar leven. Hij verbleef eerst een tijdje in de stad en trok vervolgens naar een eremiet die in het bos leefde.³³ Ook deze fase vervulde zijn spiritueel verlangen niet en met twee gezellen vertrok hij naar Italië om te bidden bij de tombes van de heilige apostelen en

²⁷ *Castigatoribus se actibus applicare satagebat...* Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 54, hfst. 16.

²⁸ *Ibid.*, p. 54, hfst. 16.

²⁹ Hoewel nergens expliciet vermeld wordt dat Jean de priesterwijdingen verkreeg, moet hij hier reeds priester geweest zijn. De gebruikte term "ebdomadarius" verwees normaal naar een priester die gedurende een week de officiële H. officie voorzag in een religieuze gemeenschap. Ook later in de tekst worden nog aanwijzingen gegeven dat Jean priester zou zijn geweest. Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze", p. 9.

³⁰ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 56-58, hfst. 18 -19.

³¹ *Nescis non non isit seculo vivere aut deservire debere... vana propus et animarum perditionem esse perpendo. Longe alius mihi ab his proprii tantum periculi sollicitam cogit existere...* *Ibid.*, p. 56, hfst. 17.

³² *Sed quo locorum se conferret non facile pervidebat, adea exemplorum copia ex tota hac regione subduxerat, nec ullum omnino monasterium in cunctis cisalpina partibus sed et vix in ipsa Italia audiebatur, in quo regularis vitae diligentia servaretur.* *Ibid.*, p. 58, hfst. 20.

³³ *Ibid.*, p. 60, hfst. 22-23. Voor een diepere analyse van deze eremitische spiritualiteit verwijs ik naar verder dit hoofdstuk 3.3.3 Eremitisme en reclusie.

martelaren.³⁴ Ginds leefde hij enkele dagen samen met de monniken van Monte Cassino en van de abdij van Saint-Sauveur bij Napels.³⁵ Terug in het thuisland, verlangde hij deze monastieke ervaring verder te zetten, maar omdat geen enkele plek hiertoe geschikt was, keerde hij terug naar zijn bestaan als recluse. Zijn levenswijze was evenwel die van een monnik, waarbij hij onverschrokken elke dag Christus imiteerde, zoals de *vita* benadrukte.³⁶

Niet enkel Johannes maakte deze spirituele evolutie door; verschillende reclusen in Metz, Toul en Verdun deelden deze zoektocht naar de beste levenswijze. Einold bijvoorbeeld, de latere abt van Gorze, was eerst opgeleid tot kanselier en was als eerste aartsdiaken in Toul vermaard om zijn kennis. Aangestuurd door een hemels verlangen echter, trok hij zich terug en ging drie jaar lang in ascese in een cel bij een kanunnikenklooster wonen, die hij enkel nog verliet om de mis te vieren. Hier leefde hij volgens de monastieke deugden van vasten, boetekleed en strenge penitentie. Hij kreeg in zijn cel echter een oproep van God.³⁷ Samen met Humbert, een kluizenaar uit Verdun, verliet hij de stad om zich in het bos terug te trekken.³⁸ Omdat ook dit niet aan hun verwachtingen beantwoordde, zochten ze andere roeping, waaronder Johannes. Samen beslisten ze de wereld vaarwel te zeggen. Johannes sprak eveneens zijn leermeesters en inspiratiebronnen van de voorgaande jaren aan om zich bij hen te voegen.³⁹ De groep wilde naar Italië trekken omdat Johannes daar abdijen had gezien die aan hun vereisten voldeden en waar ze zouden kunnen leven zoals de antieke heiligen. Dit kwam echter ter ore aan bisschop Adalbero van Metz, die deze groep religieuzen met pijn in het hart zag vertrekken, waarop hij hen de oude abdij van Gorze schonk, wat het beginpunt was van

³⁴ Ibid., p. 62, hfst. 24.

³⁵ *Ipsa tamen itinere montem Cassinum beato Benedicto insignem et congregatione monachorum frequentem conscendit, cumque ipsis servis Dei aliquod dies remoratus, sancto propositi vestigia que ibi nonnulla superant curiosius exploravit.* Ibid., p. 62, hfst. 25.

³⁶ *Et iam totus flagrans specie sola res transitorias disponere videbatur; ceterum vita ejus in quo a monacho instituto differet haud facile quisquam discerneret. Ita pernox in vigiliis, orationibus, noctes diesque coniugens, lectionibus sacris studio vix aliquando interciso inhaerens omni castigatione corporis sese coercens, crucis auctorem, satis in sublime cruce levata, nisi indefesso cotidie sequebatur.* Ibid., p. 62, hfst. 26. De monastieke levenswijze van Jean wordt ook in de volgende hoofdstukken van de *vita* nog verder uitgewerkt, wanneer beschreven werd hoe hij zich wapende met een hemelse wapenrusting of op welke manier zijn deugden, zoals zijn praktijk van vasten, duidelijk werden. Ibid., p. 64 hfst. 27-28.

³⁷ *Sustollam te super altitudines terrae et cibabo te hereditate Iacob patris tui, os enim Domini locutum est haec.* Jes. 58. 14, “Ik zal u doen rijden over de toppen van de aarde, en laten genieten van het erfdeel van Jakob, uw vader. Jahwe’s mond zelf heeft het gesproken.” Ibid., p. 64-66, hfst. 29-30

³⁸ Ibid., p. 66-67, hfst. 31.

³⁹ Ibid., p. 68-70, hfst. 32-33.

hun monastieke leven.⁴⁰ Eenmaal de gemeenschap zich in de abdij gevestigd had, begon een nieuw opleidingsproces. Einold werd “volgens de monastieke regel” tot abt verkozen en Johannes doorliep verschillende fasen van opleiding, waarbij een verscheidenheid aan verantwoordelijkheden een goede voorbereiding vormde voor zijn latere abbatiaat.

Deze zeer uitgebreide behandeling (bijna een kwart van de *Vita Johannis* wordt hierdoor ingenomen) van de voorgeschiedenis van de mannen die als eerste in Gorze zouden intreden, toont enkele belangrijke tendensen aan. De groep verbond mannen uit de aristocratie van Metz, Toul en Verdun die een spirituele roeping deelden. Een meerderheid van hen had al een priesterwijding ontvangen en was dus vertrouwd met verschillende aspecten van christelijke spiritualiteit. Intellectuele kennis en studie werd meermaals benadrukt als van belang voor een correct leven. In het leerproces van Johannes werd de rol van *magistri* en scholing meermaals onderlijnd. Hierbij werd zowel het voorbeeld dat deze leraars stelden via hun eigen leven, als de intellectuele ondersteuning via studie, als twee evenwaardige parameters voorgesteld.⁴¹ Doorheen de diverse levensvormen en ervaringen die aan de uiteindelijke monastieke intrede vooraf gingen, werd één constante benadrukt, namelijk het belang voor het zielenheil om aan de wereld te verzaken, en dit niet enkel uiterlijk, maar vooral ook innerlijk.⁴²

Uit de tiende-eeuwse bronnen is dus geen eenduidig patroon op te maken wat betreft de ideale voorgeschiedenis voor een abt. Enige constanten zijn de volwassenenbeking en hoge afkomst.⁴³ De opleiding kon heel divers zijn en eerder *ad hoc*. Bij Johannes was deze het gevolg van ontmoetingen tijdens spirituele zoektocht, bij Kaddroë speelde zijn Ier-Schotse achtergrond een bepalende rol. Enkel Gerard volgde waarschijnlijk een traditionele opleiding door zijn keuze om naar de abdij van Saint-Denis te trekken. De monastieke ervaring die Kaddroë ontbrak, deed hij op in Fleury. Het zeer summiere

⁴⁰ Ibid., hfst. 35-38.

⁴¹ Wagner, "La vie culturelle à Gorze", p. 215-216.

⁴² Een voorbeeld wordt gegeven in Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 62, hfst. 26: *Et iam totus caelestibus flagrans specie sola res transitorias disponere videbatur, ceterum vita eius in quo a monachi instituto differet ahud facile quisquam discerneret.*

⁴³ Een uitzondering is Folcuinus, de latere abt van Lobbes. Hij was afkomstig uit een belangrijke aristocratische familie die zich op Karolingische antecedenten beriep waarbij twee voorouders abt van Lobbes waren geweest. Mogelijks inspireerde dat de ouders van Folcuinus om hun zoon als oblaat aan Sint-Bertijns te schenken, op dat moment onder invloed van Gerard van Brogne. Ook de beroemde Willem van Volpiano was oblaat, en op de leeftijd van zeven jaar aan de abdij van Lucedio geschonken. Later kon hij wel zijn moeder, vader en drie van zijn vier broers overtuigen om ook in te treden. Net zoals volwassen aristocraten die intraden, aarzelde hij niet om het familiale patrimonium in te zetten voor zijn monastieke ambities. Dierkens, "Notger, Folcuin et Rathier. L'abbaye de Lobbes et les évêques de Liège à la fin du X^e siècle" p. 287-290; Wollasch, "Parenté noble et monachisme réformateur", p. 9-10.

verblijf van Johannes in Monte Cassino kan enkel als inspiratiebron gediend hebben, maar was wel doordrongen van de benedictijnse traditie. De zoektocht van allen werd echter gekend door zowel een geestelijk als fysiek ronddolen, met een sterk peripatetisch karakter. In al deze omzwervingen werd het belang van kennis via een grondige studie van de Bijbel, kerkvaders en christelijke traditie onderlijnd. Men kon niet *ex nihilo* overstappen van een aristocratisch leven naar een monastiek leven, zeker niet wanneer daar belangrijke posities aan verbonden werden.⁴⁴

3.1.2 Reims als opleidingscentrum voor religieuze aristocratie

Ook in de elfde eeuw bleef het leven voorafgaand aan de monastieke intrede eerder divers met als enige constante de adellijke afkomst. Waar in de tweede helft van de tiende eeuw het belang van een opleiding en van geschikte leraren duidelijk aantoonbaar was, maar voor de onderzochte abten niet volgens een vast patroon verliep, werd het opleidingsprofiel van de elfde-eeuwse abten duidelijker omljnd en minder afhankelijk van toeval. Een belangrijke plaats werd ingenomen door het milieu dat zich ontwikkelde rond de kathedraalschool in Reims, zoals blijkt uit de levensloop van onder meer Richard van Saint-Vanne; maar ook enkele abdijen hadden zich ontwikkeld tot belangrijke opleidingscentra.

Het belang van kathedraalscholen gaat terug tot het midden van de tiende eeuw, wanneer aartsbisschop Bruno van Keulen de kathedraalschool uitbouwde tot belangrijkste opleidingscentrum voor het besturen van het Rijk, in samenwerking met de hofkapel. Er werd zowel onderwezen in *litterae* als *mores*, het gepaste gedrag dat verwacht werd van een hoger lid van de imperiale kerk. De opleiding aan de kathedraalschool werd op deze manier een vereiste voorbereiding voor een dienst aan het hof, zowel wereldlijk als bisschoppelijk.⁴⁵ Na de Keulse school kwamen ook andere kathedraalscholen tot bloei in

⁴⁴ Helvetius wees er al op dat in de hagiografie van de zevende tot tiende eeuw adellijkheid en geletterdheid een kenmerk van alle heiligen was. Vanaf de negende eeuw kwam het thema van *conversio* op latere leeftijd ook frequent voor. Reilly merkt op dat de combinatie van de vrije kunsten met de kardinale deugden als een uitdrukking van wijsheid en middel om God te begrijpen, een terugkerend *topos* was in Karolingische literatuur, iets wat ook in de elfde eeuw nog terug te vinden is in de illustraties van de Sint-Vaast Bijbel. Helvétius, "Les modèles de sainteté", p. 57-60; Reilly, *The art of reform*, p. 293.

⁴⁵ C. Stephen Jaeger, "Cathedral Schools and Humanist learning, 950-1150", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 61, (1987), p. 580; C. Stephen Jaeger, *The envy of angels: cathedral schools and social ideals in medieval Europe 950-1200*, Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania press (1994), p. 38.

het Duitse en Franse rijk, waaronder deze in Luik onder bisschop Eraclius, in Chartres onder Fulbert en in Reims onder Adalbero en Gerbert.⁴⁶

Adalbero verwierf de zetel van het aartsbisdom Reims in 969 na een opleiding in Gorze. Zeer waarschijnlijk was hij daar in aanraking gekomen met de *vita* van Chrodegang, die toen in de abdij geschreven werd. Deze Chrodegang had als bisschop van Metz een regel ingesteld voor de kanunniken en had zich hiervoor gebaseerd op de Regel van Benedictus. Mogelijks was Adalbero door dit voorbeeld geïnspireerd wanneer hij in Reims de kathedraal verbouwde, ingreep in de levenswijze van de kanunniken en de kloosters van Mouzon en Saint-Thierry reorganiseerde. Hierin kon hij zich laten inspireren door het voorbeeld van zijn nonkel, bisschop Adalbero van Metz, die actief ingegrepen had in de abdijen in zijn dioceses.⁴⁷ Onder aartsbisschop Adalbero van Reims kwam ook de kathedraalschool tot bloei, zeker wanneer hij Gerbert van Aurillac in 972 als hoofd van de school aanstelde, de man met de reputatie de grootste geleerde van het Latijnse Westen te zijn.⁴⁸ Hierdoor werden verschillende studenten en andere geleerden aangetrokken door de uitstraling van Reims, hoewel het onwaarschijnlijk is dat al deze studenten, waaronder ook Richard van Saint-Vanne, persoonlijk contact onderhielden met Gerbert.⁴⁹ Wel maakte iedereen deel uit van de intellectuele gemeenschap in Reims en was het een van de best mogelijke opleidingen van zijn tijd, geschikt voor zowel een belangrijke wereldlijke als kerkelijke carrière.

In deze context is het niet verwonderlijk dat Richard, geboren circa 970, reeds als kind naar Reims gezonden werd door zijn ouders, leden van een Frankische adellijke familie uit het dorpje Bantheville, niet ver van de grens tussen het bisdom Reims en het bisdom Verdun.⁵⁰ Hier leerde hij de *litterae* en kreeg hij een opleiding tot kanunnik. Zijn kennis

⁴⁶ Jaeger, *The envy of angels*, p. 47-74.

⁴⁷ Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*, p. 25- 31; Justin Lake, "Introduction", in: Justin Lake (ed.), *Histories. Richer of Saint-Rémi*, 2 vols, Cambridge, Londen: Harvard University Press (2011), p. xi-xii.

⁴⁸ In 991 werd Gerbert zelf ook aartsbisschop van Reims. Na turbulenties omtrent het aartsepiscopaat verliet hij Reims in 997 voor het hof van Otto III. In 999 werd hij tot paus Sylvester II benoemd. Een belangrijke bron voor de geschiedenis van Reims onder Gerbert is de *historiae* van Richer van Saint-Remi. Richer van Saint-Remi, *Historiae*, (vertaling Justin Lake) in: Justin Lake (ed.), *Histories. Richer of Saint-Remi*, Cambridge, Londen: Harvard University Press (2011); Wilhelm Wattenbach, *Deutschlands geschichtsquellen im mittelalter bis zur mitte des dreizehnten jahrhunderts*, 7. umgearb. Aufl. ed, Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung (1904), p. 462- 463; Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*.

⁴⁹ Lake, "Introduction", p. xii; Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*, p. 69.

⁵⁰ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 368, hfst. 1; *Vita Richardi*, p. 281, hfst. 2. Hugo van Flavigny liet de naam van Richard naam blank, waarschijnlijk wilde hij dit later nog aanvullen. De *Vita Richardi* vermeldt dat zijn vader

groeide snel en ook zijn levenswijze was voorbeeldig, zodat het ambt van voorzanger en aartsdiaken aan hem werd toevertrouwd. Volgens Hugo van Flavigny verkreeg hij vervolgens de positie van leraar.⁵¹

Een belangrijke inspiratiebron voor de bisschoppelijke identiteit van Adalbero, die zeker ook bijgebracht werd aan de leerlingen van de kathedraalschool, was de *Regula pastoralis* van Gregorius de Grote. In deze regel werd uiteengezet hoe een goede herder en kerkelijke leider zich moest gedragen, met aandacht voor de dialectiek tussen actie en contemplatie. Adalbero zelf representeerde zichzelf volgens deze idealen. Door zijn morele rechtschapenheid als herder zag hij zich genoodzaakt om tussen te komen in zowel wereldlijke als kerkelijke zaken. Zijn bekommernissen om pastorale zorg en liturgische praktijken en zijn interventies in het benedictijnse kloosterwezen waarbij hij de afsluiting van de wereld als ideaal voor contemplatie benadrukte, maakten allen deel uit van zijn beeld als exemplarisch kerkleider en waren beïnvloed door de theorie van Gregorius.⁵²

Deze visie op kerkelijk leiderschap gebaseerd op de beginselen van de *Regula pastoralis*, en de opleiding die zowel de normen van de religie als van de wereldlijke ethiek en juist gedrag bijbracht aan haar studenten, beïnvloedde verschillende belangrijke hoogwaardigheidsbekleders op het eind van de tiende en begin van de elfde eeuw.⁵³ Onder de studenten in Reims bevonden zich onder meer de latere koning Robert, de zoon van Hugo Capet, drie zonen van koning Lotharius, verschillende latere (aarts-)bisschoppen waaronder Arnulf, de latere aartsbisschop van Reims, bisschop Fulbert van Chartres;

Walter heette en zijn moeder Theodora. Lawo, *Studien zu Hugo von Flavigny*, p. 69-71; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 23.

⁵¹ *In puerillis annis ecclesiae beatae virginis Mariae Remis sacris litteris erudiendus et canonica regula instituendus fuit... Deinde per singulos sacrae promotionis gradus conscedens, sicut ordo habet ecclesiasticus, in ordinis sacris, sic moribus dignis sese conspicabilem reddidit. Unde factum est, ut tam scientia gratia quam vitae et morum elegantia, praecentoris et decani in ipsa ecclesia sortiretur officia.* Vita Richardi, p. 281, hfst. 2. *Pro zelo dei et emulatione iustitiae praecentoris et archidiaconi ei officium committeretur et magisterio eius depositio Remensis aecclesiae traderetur.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 369, hfst. 2.

⁵² Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 44, met verwijzingen naar naar Silke Floryszczak, *Die "Regula pastoralis" Gregors des Grossen: Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit*, Tübingen: Mohr Siebeck (2005); Jestice, *Wayward monks*, p. 191-193; Michel Bur, "Adalbéron, archevêque de Reims, reconsidéré", in: Michel Parisse, Xavier Barral I Altet (eds.), *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil*, Parijs: Picard (1992), p. 55-63.

⁵³ Hugo van Flavigny beschreef hoe de opleiding in Reims zowel religieuzen als adellijken opleidde in een model voor deugdelijk leven en gepast gedrag waarbij zowel kuisheid, wetenschap, discipline, corrigeren van de zeden en tentoonspreiden van goede werken centraal stond. *Quae aecclesia tanto tunc vernabat religionis decore, to personarum nobilium et religiosarum, quas ipsa in se educaverat... formaque esset omnibus honeste vivendi recteque conversandi in castitate, in scientia, in disciplina, in correptione morum, in exhibitione bonorum operum;* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 368; Jaeger, *The envy of angels* p. 59; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 44.

Gerard van Kamerijk.⁵⁴ Ook abt Abbo van Fleury en bisschop Adalbero van Laon kwamen naar Reims om een vorm van verdere opleiding te krijgen.⁵⁵

Het carrièrepad dat Richard volgde in Reims zorgde ervoor dat hij deel uitmaakte van een netwerk van aanzienlijke figuren, waarvan een aantal ook later in zijn leven een belangrijke rol zouden spelen, zoals bisschop Gerard van Kamerijk of Frederik, zoon van de graaf van Lotharingen, met wie hij later zou intreden. Richard bleef in Reims tot hij in de 30 was en verkreeg daar achtereenvolgens de wijding tot priester, aartsdiaken, deken en voorzanger.⁵⁶ Mogelijks was hij ook verantwoordelijk voor de relieken in de kathedraal⁵⁷ en werd hij zelf ook leraar aan de school,⁵⁸ een positie waarvoor persoonlijk charisma van groot belang werd geacht en die voor velen een belangrijke stap was in het verwerven van een bisdom.⁵⁹ Richard lijkt dus voorbestemd geweest te zijn voor de seculiere religieuze dienst.

Tijdens zijn verblijf in Reims ontwikkelde de spirituele identiteit van Richard zich. Hugo van Flavigny creëerde hiervoor een discours, volledig geënt op het imiteren van Christus. Zo werd beschreven hoe Richard constant in gebed was en psalmen reciteerde terwijl hij lichamelijke oefeningen deed. Hij liet zich door Christus inspireren, tot deze zich zelf persoonlijk tot hem richtte en hem zegende.⁶⁰ Aldus werd beschreven hoe Richard zich onder de mantel van de wereldlijke waardigheid reeds gedroeg als een sterke krijger van Christus. Hierna verlangde Richard om te vertrekken uit Reims⁶¹ om het voorbeeld van Christus steeds te volgen, zich met de hulp van God af te keren van het vlees en zijn geest te bevrijden. Samen met Frederik⁶² besliste hij weg te trekken uit Reims om een plaats te

⁵⁴ Onder meer de invloed van de *Regula pastoralis* komt duidelijk naar voren uit het werk en de acties die Gerard als bisschop van Kamerijk ondernam. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 46-47.

⁵⁵ Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*, p. 65-66; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 43.

⁵⁶ Hugo van Flavigny, *Chronicon*; p. 369, hfst. 3; *Vita Richardi*, p. 281; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 47.

⁵⁷ Volgens *Miracula Gengulfi* schonk Richard als kanunnik in Reims aan Gerard van Kamerijk een reliek van Johannes de Doper om een kerk ter ere van deze heilige te stichten. Dergelijke donatie was enkel maar mogelijk als Richard enig zeggenschap over de relieken had. Gonzo van Florennes (?), *Miracula Gangolfi Florinensis*, p. 649, hfst. 1, 6.

⁵⁸ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 369, hfst. 3.

⁵⁹ Jaeger, "Cathedral Schools and Humanist learning, 950-1150", p. 588-589, 595; Jaeger, *The envy of angels*, p. 76-80.

⁶⁰ ... *et crucifixum cum lacrimis aspiciens, audivit vocem dicentem sibi: "tu me in terris benedixisti, et ego benedico te"* . *et elevata dextera, qui erat in forma cruxis benedixit eum*. Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 369, hfst. 3.

⁶¹ Hugo van Flavigny verwees hiervoor naar het bekende bevel aan Abraham om weg te trekken: *Exi de terra tua et de cognatione tua* (Gen. 12, 1-2). *Ibid.*, p. 370.

⁶² *Ibid.*, p. 370. Hugo van Flavigny wees hierbij op de afkomst van Frederik, telg uit het vooraanstaande Verdun-Arennes geslacht. Deze familie zou voor de abdij van Saint-Vanne en de ontwikkeling van Richard een belangrijke rol spelen. Tegelijk benadrukte de kroniek ook de nederigheid van Frederik.

kiezen waar de eer van God en de strengheid van de regel bewaard was en waar ze hun liefde voor de armoede van Christus zouden kunnen uitoefenen. Zo trokken rond 1003 beide mannen naar Verdun, de thuisbasis van Frederik. Daar leefden in de abdij van Saint-Vanne immers goede en religieuze mannen, onder de leiding van abt Fingen. Toen Richard en Frederik merkten in welke toestand de gebouwen verkeerden, twijfelden ze echter of dit de beste plaats was voor hun roeping. Ze trokken naar Cluny onder abt Odilo om hem om raad te vragen en eventueel daar te blijven. Hij ontving hen en spoorde hen aan om in het klooster van hun eerste keuze te blijven, omdat daar wel de strengheid regeerde en opdat ze zelf de plaats die nu armoedig was, konden laten groeien.⁶³ Op 7 juli 1004 traden ze beiden in als monnik, zonder dat er melding gemaakt wordt van enige vorm van noviciaat of een andere voorbereiding in de bronnen.⁶⁴ Omdat Richard echter zonder de zegen of toelating van de bisschop van Reims vertrokken was, zond abt Fingen een brief naar Reims waarop Adalbero akkoord ging met het pad dat God voor Richard in petto had.⁶⁵ In oktober van hetzelfde jaar stierf Fingen en werd Richard op voorspraak van bisschop Haimo van Verdun en de jongere leden van de gemeenschap unaniem verkozen tot nieuwe abt.⁶⁶

Hoewel Richard dus voorbestemd leek voor een seculiere kerkelijke loopbaan en er amper melding gemaakt wordt van een monastieke voorbereiding, steeg hij, eenmaal monnik, pijlsnel op de monastieke carrièreladder en duurde het maar enkele maanden vooraleer hij tot abt van Saint-Vanne benoemd werd. Toch leest de voorgeschiedenis van Richard allerm minst als een duidelijke voorbestemming voor het monastieke leven. Ook de manier waarop zijn intrede voorgesteld wordt, met de twijfel of Saint-Vanne wel de juiste optie was, een keuze die uiteindelijk door een visioen aan een recluse moest bevestigd worden, lijkt erop te wijzen een intrede in een eenvoudig klooster geen vanzelfsprekende keuze was voor een man die opgeleid was om carrière te maken in de seculiere kerkelijke middens. Voor Richard zelf lijkt er echter geen enkele contradictie in zijn loopbaan gezeten te hebben. In de *Vita Rodingi*, die door Richard geschreven werd en waarin duidelijk parallellen te trekken zijn met Richards eigen leven, werd aan Rodingus een seculiere voorgeschiedenis als bisschop in Schotland toegewezen voor deze intrad in het

⁶³ Ibid., p.370-371, hfst. 4; *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, p. 48, hfst. 9.

⁶⁴ De *vita Richardi* vermeldt wel dat beiden de gelofte van *stabilitas* afgelegd hadden. Desondanks wilden ze niet lang erna heimelijk wegtrekken uit de abdij om naar de nieuwe abdij van Saint-Paul in Verdun te trekken, in het idee dat het religieuze leven dat beter zou zijn. Een goddelijk visioen aan een recluse openbaarde dit echter, zodat het plan verhinderd werd. Dit visioen komt in kortere versie ook voor in de *gesta. Vita Richardi* p. 282-283, hfst. 5; *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)* p. 48, hfst. 9.

⁶⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 371, hfst. 5.

⁶⁶ Ibid., p. 371-372, hfst. 6; *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, p. 48, hfst. 8.

klooster in Tholey en door de monniken tot abt werd verkozen.⁶⁷ Zoals verder in dit hoofdstuk nog zal blijken, liet Richard zich in zijn verdere leven vooral leiden door de waarden die hij in Reims aangeleerd had, eerder dan door typische monastieke waarden. Het staat buiten kijf dat de opleiding in Reims van hoog niveau was, maar een voorbereiding op een leven in een monastieke gemeenschap bood ze echter niet. Zo blijkt uit de kroniek van Saint-Riquier, in hetzelfde tijdsvenster geschreven als de kroniek van Hugo van Flavigny, dat een opleiding in dergelijk wereldlijk milieu ook gevaren met zich kon meebrengen. Gerwin, de latere abt van Saint-Riquier, studeerde in zijn jeugd in Reims en was kanunnik aan de kathedraal. Hariulf beschreef echter hoe de studie van de poëzie en de aansporingen van vrienden Gerwins kuise geest bezoedelden. Net op tijd deed God hem zijn schande inzien waarna hij volledig afstand nam van zijn profane studies.⁶⁸ Hiervoor zocht Gerwin volgens de kroniek de hulp van Richard van Saint-Vanne. Hij trok naar Verdun en vroeg de abt – die ook ten tijde van schrijven nog befaamd was – om hem als monnik toe te laten. De kroniek beschrijft dat Richard hem eerst een bedenktijd oplegde, en hem ook wees op mogelijke moeilijkheden.⁶⁹ Wanneer Gerwin volhardde, gaf de abt hem de Regel van Benedictus zodat hij kon onderzoeken of hij hem in alle punten zou kunnen navolgen. Na een jaar als novice werd hij goedgekeurd en kreeg hij het monnikenhabijt.⁷⁰ Hiermee volgde Gerwins intrede de voorschriften zoals in de regel vastgelegd. Deze beschrijving is echter uitzonderlijk en een dergelijke proefperiode als novice werd niet bij andere late bekeerlingen teruggevonden, en zeker bij Richards eigen intrede niet.

⁶⁷ Anne Wagner, "La vie de Saint-Rouin", in: Noëlle Cazin, Marie-Hélène Colin, Jackie Lusse (eds.), *Beaulieu-en-Argonne. Abbaye en pays frontière*, Bar-le-Duc: Société des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc (2004), p. 29; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 53-61 gaat dieper in op de relatie tussen de *vita Rodingi* en Richards eigen identiteit.

⁶⁸ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, boek 4, hfst. 13, p. 207-208; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 90.

⁶⁹ *Ille (= Richardus) autem vir Dei repletus fonte doctrinae, atque servator regulae sanctae, protraxit et distulit virum, juxta quod monet pater Benedictus, proponuit dura, aspera praedicat, ardua docet, monstrat angustam callem, qui ducit ad vitae regnum. ... ad omnia promptum velle habere, licet sint dura vel inaudita, et quae natura non assuevit, omnia spondet toleraturum, dummodo sibi non differatur claustrum ingressus* Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 209, boek 5, hfst. 14.

⁷⁰ *Richardus tantis tractuss promissis: "En praesens, inquit, adest regula sancta. Vide si potes si obedire quae tibi liber hoc intimabat. Si deprehendis ista te posse perpetim pati, excipieris. Si autem non vis, sive non potes, ista servare, liber venisti, liber discede."* Ibid., p. 209-210, hfst. 14, boek 4. Dit komt ook vrij letterlijk uit de Regel van Benedictus, Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, in: Albert De Vogüé (ed.), *La règle de Saint Benoît*, 1, Parijs: Editions du Cerf (1971-1977), p. 628, hfst. 58, vers 10.

3.1.3 Van wereldlijk ridder tot vrome monnik

Vaker dan een seculier-kerkelijke voorgeschiedenis, werd de *conversio* voorafgegaan door een opleiding tot wereldlijk ridder, zoals ook in meerdere levensbeschrijvingen teruggevonden wordt. De meest uitgebreide is waarschijnlijk de *vita* van Poppo van Stavelot.⁷¹ Deze werd in 978 geboren in de streek rond Deinze uit een adellijke familie, maar zijn vader stierf kort na de geboorte in de strijd. Poppo werd in de traditie van zijn vader opgeleid voor een carrière in de wapens en diende onder Thierry III, graaf van Holland.⁷² Zijn religieuze interesse was echter ook reeds gewekt want tijdens zijn krijgsdienst werd hij geïnspireerd om met twee metgezellen naar Jeruzalem te trekken op pelgrimage, waarna hij enkele relieken aan de kerk van Deinze schonk.⁷³ Met zijn meester Thierry vertrok hij daarna naar Rome, waarbij ze onderweg enige tijd in de abdij van Saint-Thierry verbleven. Poppo zette zijn carrière binnen de Vlaamse aristocratie verder met een gearrangeerd huwelijk dat echter door zijn *conversio* afsprong. In de beschrijving hiervan in de *vita* zijn sterke gelijkenissen te bemerken met de bekering van Paulus. Poppo werd, gezeten op zijn paard, omgeven door licht en zijn lans leek een fakkel. Hierdoor zag hij in dat hij een andere weg moest inslaan en de goddelijke wijsheid navolgen. De krijger legde zijn wereldlijke wapenrusting neer, nam de wapenrusting van God aan en trad in in Saint-Thierry, de abdij waar hij eerder al had verbleven. Hij maakte aan de abt duidelijk dat God hem gezonden had en verkreeg het monastieke habijt.⁷⁴ Dergelijk profiel, met nadruk op een adellijke achtergrond en de daarbij horende opleiding, was niet uitzonderlijk voor verschillende van de onderzocht abten. Leduinus, de latere abt van Sint-Vaast, was eveneens een adellijke late bekeerling die er waarschijnlijk eerst een wereldlijke carrière had opzitten.⁷⁵

Ook de *Vita Gerardi*, geschreven rond 1074 over deze tiende-eeuwse abt, sloot hierbij aan en gaf details over Gerards voorgeschiedenis en afkomst die men in de tiende eeuw blijkbaar minder relevant achtte. Deze zijn een duidelijk signaal dat op het einde van de elfde eeuw anders nagedacht werd over abbatiale identiteit en dat de figuur van Gerard

⁷¹ Koen Vanheule, "The beginnings of a monastic reformer: the younger years of Poppo of Stavelot (Lotharingia 978-1020)", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, (te verschijnen).

⁷² *Monasticon belge*, II, provincie Luik, p. 78; George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 91.

⁷³ Zie ook hoofdstuk 3.3.2 voor deze pelgrimage

⁷⁴ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 294-297, hfst. 1-7.

⁷⁵ De *Gesta episcoporum Cameracensium* geven aan dat hij zich als volwassene bekeerd had: *Ex laico piae religionis monachum factum*), net als de *Vita Popponis: Liduinus quoque, qui se laicum eo loci sub monachili proposito mutaverat*. Hugo van Flavigny vermeldt ook dat hij van adellijke afkomst was: *nobilibus ortus natalibus*. *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 470, hfst. 16; Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 300, hfst. 11; Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 379; Vanderputten, Meijns, "Realities of reformist leadership", p. 51-52.

opnieuw als relevant beschouwd werd voor de elfde-eeuwse realiteit. Zo werd beschreven dat hij afkomstig was uit een adellijk geslacht uit het dorp Stave, waarbij zijn vader verwant was aan de hertog van Henegouwen en zijn moeder Plectrudis de zus was van Stephan, de bisschop van Luik. Ondanks zijn godsvrucht werd hij toevertrouwd aan graaf Berenger van Namen voor een opleiding in militaire dienst.⁷⁶ Tijdens een jachtpartij met dit gezelschap, terwijl zijn metgezellen wilden eten, trok Gerard rond de middag naar de kerk van Brogne, om de goddelijke dienst bij te wonen. Omdat de priester nog niet aanwezig was, knielde de godsvruchtige man neer waarbij er een goddelijke slaap over hem kwam. Hierin werd hij door Petrus en Paulus in een kerk rondgeleid. Zij spoorden hem aan deze kerk te bouwen en ze op te dragen aan Sint Eugenius.⁷⁷ De *vita* voegde er aan toe dat wie zou twijfelen aan de waarheid van dit visioen, het leven van de heilige Benedictus erop moest naslaan. Aan deze heilige werd immers ook in zijn slaap de opdracht gegeven tot het bouwen van een klooster. Gerard schonk gehoor aan deze boodschap, en bouwde te Brogne een kerk die hij bevolkte met kanunniken.⁷⁸

Zelf bleef hij echter in dienst van de graaf, voor wie hij naar Parijs trok. In de abdij van Saint-Denis hoorde hij de monniken zingen over de heilige Eugenius. Wanneer hij meer informatie vroeg over deze heilige, vertelden ze dat dit een belangrijke martelaar was wiens relieken in hun abdij aanwezig waren. Hierop vertelde Gerard het visioen, en de daarbij horende opdracht om de relieken van Eugenius naar Brogne te brengen. Er werd hem echter geen toelating gegeven om relieken mee te nemen, hij was immers zelf geen monnik.⁷⁹

Na deze woorden overpeinsde Gerard waarom hij in de wereldlijke waan zou blijven⁸⁰ en besliste in te treden om nader tot Christus te komen, dit tot groot verdriet van de graaf. Ook vroeg hij nog toelating aan de bisschop van Luik, die zijn zegen uitsprak nadat hij er zich van vergewist had dat Gerard volhardend de wil van God zou volgen.⁸¹ Met deze instemming keerde Gerard terug naar Saint-Denis. Daar leefde hij als een voorbeeldige monnik, studeerde hard en kreeg verschillende heilige wijdingen tot hij na negen jaar priester was.⁸² Hierna achtte hij de tijd rijp om opnieuw naar de relieken te vragen. Deze

⁷⁶ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 656, hfst. 1-2.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 657, hfst. 4.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 658, hfst. 5.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 658, hfst. 6.

⁸⁰ *Quid agimus, anima? Cur adeo diligimus inania? Quid mundana iuvat gloria? Quid humana proderit pompa? Nonne frivola haec et transitoria? Nonne recedunt ceu fumus et umbra? Quid sub ambiguo teneris suspensa? Mundus transit eiusque concupiscentia. Quaremus quae, permanentia, spernamus transeuntia. Nunquid non peronat sermo evangelicus: "Nisi quis renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus?" Renuntiemus ergo, renuntiemus omnibus, ut christo valeamus inhaerere liberius.* *Ibid.*, p. 658, hfst. 7.

⁸¹ *Ibid.*, p. 659, hfst. 8.

⁸² *Ibid.*, p. 659, hfst. 9.

keer werd zijn wens wel met instemming beantwoord, Gerard had immers bewezen dat hij als monnik de wil van God wenste uit te voeren.⁸³ Met enkele relieken vertrok Gerard opnieuw naar Brogne. Daar introduceerde hij de monastieke regel en werd zelf abt van deze instelling.⁸⁴

Net zoals in de *vitae* van de abten van de tiende eeuw werd, nog tijdens hun wereldlijke functie, de godsvrucht van deze figuren benadrukt maar beslisten ze na een goddelijke tussenkomst om hun leven volledig aan God te wijden. Hiermee werd nogmaals de boodschap verspreid dat men wel als leek in dienst kon staan van God, maar de monastieke status toch nog van een hoger niveau was.

3.1.4 Intrede op jonge leeftijd

Hoewel alle abten uit de betere milieus stamden, hadden ze niet allen een profiel van late bekeerling. Sommigen waren van jongs af aan in de abdij opgevoed. Dit was onder meer het geval bij Olbert van Gembloux,⁸⁵ Guntram van Sint-Truiden,⁸⁶ Nanther van Saint-Mihiel⁸⁷ of Thierry van Saint-Hubert.

Thierry van Saint-Hubert, circa 1007 in de omgeving geboren Leernes, werd op tienjarige leeftijd oblaat in de abdij van Lobbes.⁸⁸ Zoals de *vita* uitgebreid beschrijft, was dit echter geen vanzelfsprekendheid. Zijn vader Gonzo, een wereldlijk ridder, verzette zich hier sterk tegen terwijl zijn moeder er net op aangestuurd had. Nog voor de geboorte kreeg zij een droom waarin zij zichzelf, gekleed als priester, bij het altaar zag staan. Hoewel de vrouw zelf ongeletterd was, kon ze de volledige mis opdragen. Daarna zegende ze de aanwezigen, trok de priesterkledij uit en ging terug naar huis. Eenmaal ontwaakt, schrok ze van deze droom waarin ze als vrouw de mis opdroeg, maar vermoedde ook dat God geen onheil zou willen aankondigen via het beeld van de misviering. Ze ging ten rade bij een oude vrouw die haar aankondigde dat de zoon waarvan ze zwanger was, priester zou

⁸³ Ibid., p. 660, hfst. 10-11. De *Annales Blandinienses* stellen een andere chronologie voorop, die ook meer overeenkomsten vertoont met het tiende-eeuwse bronnenmateriaal. Daar verwierf Gerard in 915 de relieken, werd hij 918 monnik en in 926 priester gewijd. *Annales Blandinienses*, p. 24. Het lijkt waarschijnlijk dat de *vita* voornamelijk het beeld wilde creëren van Gerard als monnik en niet de indruk wilde wekken dat hij als leek veel monastieke interventies had gedaan.

⁸⁴ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 662-663 hfst. 13.

⁸⁵ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium* p. 536, hfst. 26.

⁸⁶ Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 231, boek 1, hfst. 5.

⁸⁷ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 82, hfst. 10.

⁸⁸ *Vita Theoderici*, p. 39, hfst. 4. Over de jeugd van Thierry, zie ook Van 't Spijker, "Een jeugd in de Ardennen. De kindertijd van Theodericus van Saint-Hubert", p. 206-211.

worden.⁸⁹ Wanneer ze haar droom en de bijhorende verklaring echter aan haar man vertelde, verklaarde deze het goddelijk visioen als nonsens.⁹⁰ Haar zoon werd geboren op de vooravond van het feest van Martinus en werd gedoopt met de naam Theodericus. Een naam die hij eer aan zou doen volgens de *vita*, aangezien deze kan geïnterpreteerd worden als “hij naar God kijkt”.⁹¹

Terwijl Thierry's moeder haar zoon naar school zond om de beginselen van de letteren te leren, verzette zijn vader zich hier sterk tegen, hij wilde immers dat dat zijn nazaat hem zou opvolgen als wereldlijk ridder.⁹² Hij verplichtte haar de jongen weg te halen uit de lessen, wat tweemaal bijna noodlottig afliep.⁹³ De eerste maal kreeg Thierry thuis immers kokende saus over zijn volledige arm, de tweede maal viel hij van het dak op diezelfde arm, waarbij tweemaal voor het leven van het kind gevreesd werd. Hierna beloofde Thierry's vader dat als God zou toelaten dat zijn zoon bleef leven, hij hem monnik zou laten worden.⁹⁴ Thierry werd toevertrouwd aan zijn zus Ansoaldis die in de abdij van Maubeuge verbleef, volgens de *vita* een ideale moniale met uitgebreide ascetische deugden. Zij leerde hem lezen, schrijven en de psalmen reciteren.⁹⁵ Voor het eerst in de *vita* werd ook de actie van Thierry zelf beschreven, die ijverig en zonder ophouden studeerde en zijn zus imiteerde.⁹⁶ Wanneer hij tien jaar werd, liet zijn moeder hem opnemen als oblaat in de abdij van Lobbes, niet ver van Leernes.⁹⁷ Hier ontplooidde hij zich

⁸⁹ “*Fidens*” ait “*o mulier esto: quia quam vidisti, divinitus ad te facta est visio, quae ad salutem tuam et multorum implebitur hoc modo. Ecce filius quam habes in utero... nascetur, tibi, quem iam Deus nunc sanctificavit et in opus sacerdotalis ministerii segregavit sibi, per quem et multorum saluti consulendum providit. Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 38, hfst. 3.

⁹⁰ *Quod ille, ut homo militiae et saeculi negotiis omnino temporis illis deditus; contempsit et derisit et divina oracula muliebria reputavit deliramenta et vane composita. Ibid.*, p. 38, hfst. 3.

⁹¹ *Ibid.*, p. 38-39; hfst. 4

⁹² *Ibid.*, p. 39; hfst. 4.

⁹³ Hier verwijst de *vita* naar het leven van Martinus, wiens vader ook de wens tot studie doorkruiste. *Unde quidem ego eum in hac parte beato Martino comparandum arbitror: nam quamadmodum pater gentilis, ne Christo militaret filius suus, Martino impediabat: ita Theoderico ne in tabernaculo Domini ministraret, pater suus quamquam christianus obstabat. Sed non valet humana prudentia divinae ordinationis dissipare consilium. Nam licet non sponte, Martinum iam saeculo militantem ut voluit conservavit, et ad suam militiam mirabiliter Deus revocavit. Theoderico autem priusquam per aetatem corrumpi posset, sic providit. Ibid.*, p. 39, hfst. 5.

⁹⁴ *Si voluntatis Dei est ut vivat, sicut vovisti monachus fiat. Ibid.*, p. 39-40, hfst. 4-5.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 40, hfst. 6.

⁹⁶ *Videns autem quo ordine soror sua vitam duceret, considerans quam gravis et matura moribus, quam studiosa esset in orationibus, et intellegens quod vestimentorum asperitate et ciborum abstinentia corpus frangeret, coepit quantum tenera aetas patiebatur eam imitari velle. Incensus igitur eodem quo illa lumine, ibat latenter quidem sed frequenter ad ecclesiam, ut sororem facere videbat, saepius ad orationem procumbebat, pectusculum pugno tundebat, Dominum, sicut ab illa didicerat, ut sibi sapientiam intelligendi et recta faciendi et prava cavendi daret, devotis precibus, interdum mixtis lacrimis, rogabat.... Ibid.*, p. 41, hfst. 7.

⁹⁷ *Huic puer Theodericus regulari institutione nutriendus in monasterio Lobiensi a pia matre est traditus et cum fere decem esset annorum, Sancto Petro est oblatus. Ibid.*, p. 41; hfst. 8.

tot een modelmonnik en ontwikkelde zich tot een erudiet en filosoof.⁹⁸ Wanneer hij zeventien jaar was, liet de abt hem subdiaken wijden door Gerard van Kamerijk die hem eerder al tot lector en acoliet gewijd had. Op zijn negentiende werd Thierry door Richard van Saint-Vanne, die op dat moment abt was van Lobbes, tot monnik gewijd, waarna hij ook door Gerard van Kamerijk tot diaken gepromoveerd werd.⁹⁹ Jaren later, wanneer Thierry dertig was, wijdde Gerard hem op vraag van zijn abt tot priester, hoewel hijzelf benadrukte dat hij onwaardig was.¹⁰⁰

Omwille van zijn deugden en eruditie was Thierry intussen ook aangesteld tot leraar van de abdijschool. Hier leerde hij zijn leerlingen niet alleen de letteren, maar ook de goede zeden.¹⁰¹ Mogelijks is in dit onderricht de invloed van Richard van Saint-Vanne te bemerken, die zelf op de kathedraalschool van Reims ook in de *litterae et mores* onderricht was, terwijl kloosterscholen traditioneel vooral op de *litterae* gericht waren.¹⁰² De faam van zijn onderricht moet zich verspreid hebben, want Poppo van Stavelot vroeg Thierry om leraar te worden in Stavelot. Daar leerde hij zijn leerlingen te leven naar zijn voorbeeld en leidde hen op in zowel de goddelijke als scholastieke letteren, de reguliere discipline en de juiste zeden.¹⁰³ Na drie jaar werd hij weggehaald uit Stavelot en naar Mouzon overgeplaatst en later naar nog naar vele andere plaatsen.¹⁰⁴

De uitmuntende reputatie van Thierry als leraar, bleek ook op een vergadering in Luik waar de bisschop, die hem op bedevaart in Rome ontmoet had, de monnik na een vraag van de keizer wilde laten aanstellen als leraar in de prestigieuze abdijschool van Fulda in het Duitse Rijk. Op dat moment echter was ook de abt van Saint-Hubert gestorven en werd onder algemene bijval besloten om een uitzonderlijk monnik als Thierry niet naar Fulda te laten vertrekken, maar om hem tot abt van Saint-Hubert te wijden.¹⁰⁵

Een parcours met opvallende gelijkenissen, hoewel we er minder uitgebreid over geïnformeerd zijn, was dat van Olbert, de latere abt van Gembloux. Net als Thierry, maar

⁹⁸ Ibid., p. 41-42, hfst. 8.

⁹⁹ Ibid., p. 42, hfst. 8.

¹⁰⁰ Ibid., p. 43 hfst. 11.

¹⁰¹ *Praecepit eum esse custodem et institutorem puerorum, scholaris disciplinae magistrum. Ille obedientissime paruit, et plures discipulos habuit, quos non solum apprime litteris, sed etiam bonis moribus instituit...* Ibid., p. 42, hfst. 9.

¹⁰² In de *Gesta abbatum Lobiensium* van Folcuinus wordt bijvoorbeeld geen melding gemaakt van deze *mores*, enkel van de studie van de *littera*: “*Floruerunt his temporibus apud nos studia litterarum...*” Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 63.

¹⁰³ *In quo monasterio multos adolescentium suo vivere instituit exemplo, quos scientia tam divinarum quam scholarium litterarum apprime instruxit, et disciplinae regularis institutione et morum compositione ad verae philosophiae studium excitavit, ac arenosam atque sterilem et spinosam cordium eorum terram fructiferam reddidit assidua doctrinae cultura. Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 43, hfst. 12.

¹⁰⁴ Ibid., p. 44, hfst. 13.

¹⁰⁵ Ibid., p. 45-46, hfst. 16.

dan ongeveer 25 jaar vroeger,¹⁰⁶ werd hij geboren in Leernes uit religieuze ouders van goede afkomst. Hij werd als oblaat aan de abdij van Lobbes geschonken waar hij volgens de monastieke regel in de letteren werd opgevoed. Wanneer abt Heriger zijn talenten merkte, liet hij hem ook proeven van de zeven vrije kunsten.¹⁰⁷ Dit stilde echter Olberts dorst naar kennis niet en rond 1000-1002 verliet hij Lobbes om in Franse scholen zijn studies verder te zetten. Zo trok hij achtereenvolgens naar Saint-Germain-des-Prés, naar Troyes en naar Chartres waar Fulbert aan het hoofd stond van de kathedraalschool.¹⁰⁸ De volgende episode in de *gesta* beschreef hoe bisschop Burchard van Worms in 1108 aan de bisschop van Luik een erudiete medewerker vroeg om hem te onderwijzen en te helpen bij het samenstellen van zijn canon, waarvoor niemand gevonden kon worden die hiervoor meer geschikt was dan Olbert.¹⁰⁹ Na het vervullen van deze taak vroeg Burchard of Olbert bij hem wilde blijven, maar hij verkoos om terug te keren naar zijn monastieke roeping in Lobbes.¹¹⁰ Wanneer in 1012 de abt van Gembloux stierf, besliste bisschop Balderic van Luik met zijn entourage om Olbert aan te duiden als nieuwe abt.¹¹¹ Beide abten waren dus als oblaat in de abdij opgeleid en hadden een voorgeschiedenis als leraar waarbij hun geleerdheid werd benadrukt. Dit hield hen echter niet tegen zich zeer frequent te verplaatsen, ondanks de monastieke gelofte van *stabilitas*. Olbert koos er eerst zelf voor om zijn opleiding aan diverse scholen te vervolmaken en werd daarna uitgezonden naar Worms. Thierry werd als leraar aangesteld in diverse abdijen. In beide gevallen bleven ze echter afhankelijk van hun eigen abt. Deze mobiliteit gaf hen tevens de mogelijkheid een netwerk uit te bouwen met de belangrijke leiders van hun tijd. Op deze manier kwam Thierry in contact met Richard, Poppo en de clerus van Luik en begaf

¹⁰⁶ *Is in confinio Sambrensis pagi villa quae Lederna vocatur est, parentibus quantum ad seculum non infimis, quantum ad Deum religiosis.* Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 536, hfst. 26. Olbert moet voor 985 geboren zijn, maar een exacte datum is niet bekend. Thierry werd in 1007 geboren volgens zijn *vita*. Boutémy, "Un grand abbé du XI^e siècle. Olbert de Gembloux", p. 45-46.

¹⁰⁷ *In coenobio Laubiensi a puero in disciplina monachica regulariter nutritus, et in studiis litterarum adprime eruditus, ex propectu suae indolis monastrabat qualis esset futurus. Hic ubi ex ore Herigeri Lobiensium abbatis, viri suo tempore disertissimi, aliquid de septiformi sapore artium bibit.* Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium* p. 536, hfst. 26.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 536, hfst. 26.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 536, hfst. 27; Sigebert van Gembloux, *Chronica*, p. 354; Boutémy, "Un grand abbé du XI^e siècle. Olbert de Gembloux", p. 50-51; Er bestaat onenigheid of Olbert daadwerkelijk Burchard van Worms zou bijgestaan hebben. In de *Vita Burchardi* wordt Olbert immers niet vermeld. Voor De Waha was dit een reden om het als een verzinsel van Sigebert te catalogeren, die op deze manier de status van zijn abdij wilde verhogen. Volgens Licht echter is het goed mogelijk dat Sigebert dit niet verzonnen heeft. *Vita Burchardi episcopi*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 4, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1841), p. 830-846; De Waha, "Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les "sources anciennes" de son abbaye", p. 1028; Licht, *Untersuchungen zum biografischen Werk Sigeberts von Gembloux*, p. 17.

¹¹⁰ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 536, hfst. 27.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 536, hfst. 28.

Olbert zich in belangrijke bisschoppelijke kringen. Zo raakten hun kwaliteiten bekend wat er toe leidde dat ze aangesteld werden in abdijen waar ze zelf nooit eerder contacten mee gelegd hadden.

Ook Lambertus van Sint-Bertijns, een figuur die niet meer tot het netwerk van deze generatie elfde-eeuwse hervormers kan gerekend worden, kende een voorgeschiedenis als oblaat (intrede circa 1070) en maakte furore als leraar, zoals zowel de *Gesta S. Bertini* als het *Tractatus de moribus S. Lamberti* aantonen. Beide bronnen benadrukken de leergierigheid van de jonge Lambertus, die al snel zijn medestudenten oversteeg in kennis. Zo leerde hij niet alleen het evangelie bestuderen, maar legde zich ook toe op de *trivium* en *quadrivium*. Zijn honger naar kennis bracht hem tevens naar verschillende Franse scholen, zoals bijen ook diverse bloemen opzoeken in hun zoektocht naar nectar.¹¹² Hij las ijverig de boeken met katholieke traktaten, en bestudeerde eveneens niet-christelijke filosofen die hem zowel iets bijbrachten als hem leerden om fouten te herkennen.¹¹³ Door zijn bron van kennis werd hij tot leraar aangesteld in Sint-Bertijns. Vervolgens werd hij tot prior aangeduid en uiteindelijk tot abt verkozen.¹¹⁴

3.1.5 Een gevarieerd monastiek parcours als leergeld

Niet alleen uitzonderlijke oblaten doorliepen een scholing op diverse plaatsen. Ook de kwaliteiten van monniken die laattijdig ingetreden waren, werden getest door ze uit hun vertrouwde omgeving te halen. Bij hen is het echter opvallend, dat voornamelijk gefocust werd op talenten die zich ook tijdens een wereldlijk leven al hadden kunnen ontplooien. Door hun kortere monastieke leertijd konden velen onder hen waarschijnlijk deze achterstand in studie niet inhalen. Het voorbeeld van Leduinus lijkt hier ook op te wijzen. Hoewel zijn voorgeschiedenis niet volledig te reconstrueren valt, bevatten de *Gesta episcoporum Cameracensium* een indicatie dat hij een deel van de opleiding gemist had die anders gegeven werd aan beloftevolle oblaten en novices.¹¹⁵ Deze Leduinus werd door Richard meegenomen naar Saint-Vanne. Vervolgens werd hij opnieuw in Sint-Vaast teruggeplaatst als prior, vooraleer hij in dezelfde abdij het abbatiaat op zich nam.¹¹⁶

¹¹² Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 644, hfst. 3; *Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini*, p. 947-948, hfst. 1.

¹¹³ *Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini*, p. 948, hfst. 2.

¹¹⁴ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 644, hfst. 3; *Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini*, p. 948, hfst. 2.

¹¹⁵ *per indoctam Dei sapientium, stultam ostendit grammaticorum inflatam doctrina. Gesta episcoporum Cameracensium* p. 488, hfst. 59; Vanderputten, Meijns, "Realities of reformist leadership", p. 53.

¹¹⁶ Het belang van Leduinus in de regio van Sint-Vaast en het verband met de monastieke rol die hij daar kon spelen, wordt uitgebreid behandeld in Vanderputten, Meijns, "Realities of reformist leadership", p. 47-74.

Ook de *Vita Popponis* lijkt erop te wijzen dat het talent van late bekeerlingen niet lag in hun geleerdheid. Hoewel beschreven wordt hoe Poppo na zijn bekering ijverig begon te studeren, werd in de abdij toch eerder een beroep gedaan op talenten die hij ook in zijn wereldlijke leven al had kunnen ontwikkelen. Zo werd hem eerste de taak toevertrouwd om de armen in het gastenverblijf van Saint-Thierry te ontvangen. Weldra kreeg hij ook de verantwoordelijkheid voor de economische situatie van de abdij.¹¹⁷ Wanneer Richard op een dag langskwam in de abdij, vroeg hij de abt om Poppo met hem mee naar Verdun te zenden omwille van zijn uitzonderlijke kwaliteiten. De abt weigerde eerst, maar ging dan overstag zodat Poppo naar Verdun meetrok. Richard was tevreden van Poppo en liet hem belangrijke administratieve verantwoordelijkheden opnemen.¹¹⁸ Toen hij dit naar voldoening volbracht, stelde Richard hem aan als prior in Sint-Vaast waar hij succesvol het domein beheerde, ondanks de tegenkantingen van plaatselijke ridders die hun eigen aanspraken bedreigd zagen.¹¹⁹ Enige tijd later haalde Richard Poppo echter terug naar Verdun, volgens de *vita* om zijn nederigheid te testen. Vervolgens vertrouwde Richard hem de abdij van Vasloges toe, die Poppo herbouwde en de naam Beaulieu schonk.¹²⁰ Wanneer de abt van Stavelot overleed, vroeg de keizer, die Poppo al verschillende malen ontmoet had, aan Richard om deze abdij aan Poppo toe te vertrouwen. De *vita* stelt dat Richard eerst wilde weigeren, omdat hij een man als Poppo niet wilde missen, maar verplicht werd gehoorzaamheid te betonen aan de keizerlijke autoriteit. Op deze manier werd Poppo met instemming van de bisschop van Luik aangesteld als abt van Stavelot.¹²¹

3.1.6 Nieuwe inspiratiebronnen op het einde van de elfde eeuw

Ook op het einde van de elfde eeuw bleef de bekering op latere leeftijd het dominante kenmerk bij succesvolle leidersfiguren. Hun voorgeschiedenis echter kon zeer divers zijn, met als enige constante de aristocratische afkomst.

Arnulfus van Soissons kende net als zovele van de elfde-eeuwse abten een wereldlijke voorgeschiedenis in een adellijke Vlaamse familie, maar in de *vita* werd dit ingekaderd in een discours van religieuze predestinatie. Wanneer zijn moeder haar kind verwachtte, kreeg ze – net als de moeder van Thierry van Saint-Hubert – een visioen en wenste ze

¹¹⁷ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis* p. 298, hfst. 8.

¹¹⁸ *Ex primis suarum rerum negotiis administrare iuberet*, *ibid.*, p. 299, hfst. 9.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 300, hfst. 11.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 301, hfst. 13.

¹²¹ *Ibid.*, p. 302, hfst. 15. Het belang Poppo's voorgeschiedenis voor zijn latere carrière als abt werd uitgebreid onderzocht in het proefschrift van Vanheule. Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 195-297.

haar boorling Christophorus te noemen.¹²² Zijn adellijke omgeving echter had een andere toekomst voor ogen. Hierdoor werd de naam Arnulfus geschonken, naar de dooppeter Arnulf van Oudenaarde bij wie de jonge Arnulfus ook een wereldlijke opleiding tot ridder zou krijgen.¹²³ Na zijn opleiding diende Arnulfus een tijdje aan het hof, maar na de dood van zijn vader zei hij de *militia saecularis* vaarwel en trad circa 1072 in als monnik in de koninklijke abdij van Saint-Médard in Soissons.¹²⁴

De weergave van deze voorgeschiedenis kende echter een evolutie doorheen de verschillende versies van de *Vita Arnulfi*. Zoals Nip aantoonde, verdween in de weergave van Hariulf het ridderschap sterk naar de achtergrond en werd het omgeven door hagiografische stileren, als voorbode van zijn latere heiligheid.¹²⁵ Na zijn intrede in Saint-Médard doorliep Arnulfus een leertijd van één jaar, waarna hij aalmoezenier werd. Hij besloot na enige tijd echter kluizenaar te worden. Zo leefde hij afgezonderd tot hij tot abt werd verkozen, wat hij echter opnieuw zou opgeven om terug te keren naar zijn kluis.¹²⁶ Hoewel de voorgeschiedenis van Arnulfus overeenkomsten vertoont met die van figuren zoals Poppo van Stavelot, was de bekering voor het monastieke minder resoluut gezien hij zich voor geruime tijd in afzondering terugtrok.¹²⁷ De gehele religieuze ingesteldheid van Arnulfus werd vooral centraal in de verf gezet in het hagiografisch discours van Hariulf en de wereldlijke omkadering werd hieraan ondergeschikt gemaakt. Het belang van Arnulfus' netwerk in de hoogste aristocratische kringen van zijn tijd en het belang daarvan voor de uitbouw van zijn religieuze carrière werden echter alleen zijdelings behandeld.

Radicale bekeringen waarbij men afstand deed van het wereldlijk ridderschap kwamen ook op het einde van de elfde eeuw nog voor. De stichters van Anchin (stichting 1079) werd in het stichtingscharter en *auctarium* (geschreven circa 1113) een adellijke voorgeschiedenis toegeschreven.¹²⁸ Ook de gemeenschap van Affligem (stichting 1083) kende haar oorsprong in de bekering van zes ridders, die zich eerst in armoede terugtrokken, maar naar een strenger leven verlangden. Op aanraden van bisschop Anno van Keulen creëerden ze een bidplaats op de plaats waar ze voorheen wereldlijke misdaden hadden begaan. Omdat ze nog dichterbij God wilden leven, namen ze de

¹²² Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 231, hfst. 2, 2-3; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 38; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 79, 87, 96-97.

¹²³ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 231, hfst. 2, 3.

¹²⁴ Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 38.

¹²⁵ Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 57-58. Vanaf p. 79 meer informatie over de geboorte en afkomst van Arnulfus.

¹²⁶ Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 38.

¹²⁷ Zie ook verder, hoofdstuk 4.1.

¹²⁸ *Fundatio monasterii Aquinctini*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 14, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1883), p. 393; *ibid.*, p. 581; Gerzaguët, *L'Abbaye d'Anchin*, p. 49.

monastieke levenswijze aan. De gemeenschap die ontstond kwam na enige tijd onder de leiding van abt Fulgentius, afkomstig uit Verdun.¹²⁹ De bronnen met betrekking tot deze stichtingen en bekeringen zijn van latere datum en mogelijks beïnvloed door opkomende cisterciënzeridealen. Toch zijn ze vermoedelijk meer dan een laattijdig discours, maar eveneens gebaseerd op een reflectie van de werkelijkheid. In die zin kunnen beide stichtingen beschouwd worden als voorbeelden van de invloed die latere bekeerlingen konden hebben op het religieuze leven. In beide gevallen was de monastieke levenswijze niet de initiële keuze, maar wel de uitkomst nadat verschillende opties doorlopen waren. Dat ascetische armoede de inspiratiebron kon zijn voor een radicale bekering, blijkt evenzeer uit eigentijdse bronnen uit het einde van de elfde eeuw. In de *Historia monasterii Hasnoniensis* bijvoorbeeld, geschreven rond 1070-1085 werd de stichting van de gemeenschap verklaard aan de hand van een visioen dat opriep om in armoede te gaan leven.¹³⁰ Het monastieke ideaal om Abraham te volgen als basis van de intrede werd aldus niet aangehaald.¹³¹

Ook Odo van Doornik doorliep een gevarieerd parcours vooraleer hij het monastieke pad koos. In tegenstelling tot enkele van zijn beroemde tijdgenoten echter, had hij geen voorgeschiedenis als wereldlijk ridder maar als leraar aan de kathedraalschool. Volgens Herman van Doornik was zijn discipline befaamd. Vrouwen waren niet toegelaten in de school, evenals frivoliteiten in haardracht of kledij. De tucht werd omschreven als zo strikt, dat men zelfs in de meest strenge discipline van de monniken amper meer religie kon vinden.¹³² Bij het lezen van een passage van Augustinus, kwam Odo echter tot inzicht, en zocht een radicalere levenswijze. Eerst leefde hij met enkele volgelingen zeer sober en in armoede als kanunnik, maar uiteindelijk werd gekozen voor de monastieke levenswijze.¹³³ De superioriteit van het benedictijnse kloosterwezen dat afgetoetst werd aan andere religieuze opties, bleef aldus in de twaalfde-eeuwse bronnen zeer nadrukkelijk aanwezig.

¹²⁹ *Exordium Affligemense*, p. 16, hfst. 1-6; Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 269-270.

¹³⁰ *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus et veni sequere me. Historia monasterii Hasnoniensis*, p. 149-150, hfst. 1.

¹³¹ Zie ook verder, hoofdstuk 3.3.2.

¹³² *Vix in aliquo districtissimo cenobio maiorem invenire potuisse religionem. Herman van Doornik, Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, p. 275, hfst. 3; Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", p. 121-122.

¹³³ *Clericis vero magistris canonicorum magis quam monachorum ordinem placet assumere, quia et in ecclesiasticis officiis et in cotidiano victu seu vestitu canonici tolerabiliorem ritum ducerent quam monachi. Herman van Doornik, Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, p. 277, hfst. 4. Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", p. 123-124.

Ondanks het diverse parcours dat hoogmiddeleeuwse abten konden afleggen vooraleer ze tot abt aangesteld werden, heeft dit overzicht van hun voorgeschiedenis ook op enkele opvallende parallellen gewezen. Het overgrote merendeel onder hen was afkomstig uit aristocratische middens en had een divers pad afgelegd vooraleer ze de monastieke status aannamen. Hun afkomst en premonastieke parcours bleek van groot belang voor hun latere carrière aangezien het sociaal kapitaal dat ze in deze periode opbouwden, vaak in hun verdere leven van tel bleef. De beschrijvingen uit de tiende eeuw met daarin het belang van de spirituele zoektocht, lijken vooral te hebben willen aantonen dat de monastieke levenswijze de hoogst mogelijke religieuze roeping was. Ook het merendeel van de elfde-eeuwse figuren waren late bekeerlingen die oorspronkelijk niet voorbestemd waren voor een monastieke carrière, maar die daardoor ook talenten binnenbrachten die in een traditioneel monastieke context waarschijnlijk minder tot ontwikkeling waren gekomen. Een voorbeeld hiervan is administratieve beleid van Poppo of diens vertrouwde in de omgang met hooggeplaatsten, zoals de keizer. Zoals verder ook duidelijk zal worden, werden dergelijke afwijkingen van de traditionele abbatiale taken, omgeven met een discours van monastieke en spirituele waarden. Een ander parcours zien we echter bij personen die als oblaat in het klooster gekomen waren, zoals Thierry van Saint-Hubert die andere talenten ontwikkelde en door zijn eruditie en deugden de opleiding van andere monniken in diverse abdijen mocht verzorgen. Figuren met een minder wereldlijke voorgeschiedenis zouden ook in hun gehele carrière minder mobiel blijken, gezien hun aristocratische netwerk minder uitgestrekt was. Bij deze laatsten werd voornamelijk hun reputatie als uitmuntend leraar benadrukt, een prestige dat ook uitstraling kende buiten de kloostermuren. De autoriteit en het charisma dat ze in deze positie tentoonspreidden voor het succesvol overbrengen van hun boodschap, zou immers ook als abt cruciaal blijken wanneer ze beoordeeld zouden worden op hun onderricht om de monnikengemeenschap in gehoorzaamheid te leiden.¹³⁴

Geografisch gezien had de bakermat niet noodzakelijk een directe impact op de plaats waar ze later als abt werden aangesteld, maar werd dit meer bepaald door hun opleiding en de contacten die ze legden. Op die manier werden zelfs oblatten abt in een andere gemeenschap dan diegene waar ze waren opgegroeid. Op het einde van de elfde eeuw was er een diversifiëring in het premonastieke parcours, waarbij zowel een oblaat (Lambertus), een late bekeerling (Arnulfus), als een leraar aan de kathedraalschool en kanunnik (Odo) uitgroeiden tot leidinggevende figuren in hun tijd. Centraal bleef echter dat door hun biografen deze voorgeschiedenis geïnstrumentaliseerd werd als prefiguratie van hun monastieke uitmuntendheid.

¹³⁴ Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 260-261; Jaeger, *The envy of angels*, p. 76, 80; Jacques Dalarun, "L'indignité au pouvoir", in: Sebastien Barret; Gert Melville (ed.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Dresden: Lit (2005), p. 4.

3.2 Monastieke spiritualiteit: de reguliere monnik als basis

Uit voorgaand overzicht werd duidelijk dat het idee van het monastieke leven als hoogst bereikbare ideaal in alle bronnen nadrukkelijk werd benadrukt. De *conversio* duidde een nieuw begin aan, weg van de wereldlijke invloeden, met de kloostermuren als fysieke en symbolische grens.¹³⁵ De keuze voor dergelijk *vita religiosa* mocht echter niet licht gebeuren, zoals blijkt uit de Regel van Benedictus. Daar werd gestipuleerd dat wie aanklopte aan de abdij, pas na een jaar als novice en nadat driemaal de regel was voorgelezen, de gelofte kon afleggen en opgenomen worden in de gemeenschap van monniken. In deze gelofte ten overstaan van de gehele gemeenschap, beloofde hij *de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia coram Deo et sanctis eius*.¹³⁶ Het noviciaat werd dus beschouwd als een noodzakelijke leerschool waarin de basisbeginselen van het reguliere leven geïncorporeerd moesten worden, waarna men met volle overtuiging voor een monastieke toekomst kon kiezen.¹³⁷

Vanaf dit moment was een weg terug naar de wereld niet meer mogelijk en diende men de rest van zijn leven in te richten volgens de aanwijzingen van de Regel van Benedictus.¹³⁸ Naast de praktische richtlijnen over het dagelijkse gemeenschapsleven, bevatte deze ook de kernpunten van de monastieke spiritualiteit met een nadruk op gehoorzaamheid tegenover God, de abt en de medebroeders; nederigheid in verschillende verschijningsvormen; het belang om Christus te volgen door zich af te keren van de wereld en vaak en intens te bidden.¹³⁹

Daarbij benadrukte de regel evenwel ook het belang van *discretio* en gematigdheid. Een lid van de monastieke gemeenschap werd niet verwacht de nadruk op zichzelf te leggen door excessief gedrag. Wel konden sommigen als voorbeeld gelden voor iedereen in de gemeenschap door hun perfecte belichaming van de monastieke deugden. Dergelijke

¹³⁵ Gert Melville, "Inside and outside. Some considerations about cloistral boundaries in the central Middle Ages", in: Steven Vanderputten, Brigitte Meijns (eds.), *Ecclesia in medio nationis: reflections on the study of monasticism in the central middle ages. Réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press (2011) p. 168-169; Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*, Münster: LIT (2008), p. 59, 70.

¹³⁶ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 630, hfst. 58.

¹³⁷ Meer achtergrond over het noviciaat kan onder meer gevonden worden bij Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften* p. 120-164; Mirko Breitenstein, *Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*, Berlijn: LIT (2008) p. 73-77.

¹³⁸ *Ut ab ipsius numquam magisterio discedentes, in eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes...* Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, proloog, p. 424.

¹³⁹ Ibid. hfst. 8-20.

kwaliteiten waren uiteraard niet louter terug te voeren op de benedictijnse regel. Ook oudere regels en heiligenlevens legden de nadruk op een juist gedrag voor een deugdelijk leven.¹⁴⁰ Ook Martinus bijvoorbeeld werd in zijn *vita* omschreven als immer beheerst en nederig.¹⁴¹

Gezien het reguliere gemeenschapsleven als hoogste ideaal werd voorgesteld, lijkt het vanzelfsprekend dat het abbatiaal gedrag beschreven werd als een veruiterlijking van dergelijke monastieke deugden, zowel voor als na de *conversio*. De abt vervulde immers niet louter de functie van leider, maar ook die van leraar en voorbeeld voor de anderen.¹⁴² Een abt diende dus in de eerste plaats ook een ideale monnik te zijn. In onderstaand subhoofdstuk zal onderzocht worden hoe het discours van de abt als ideale monnik vormgegeven werd en welke aspecten benadrukt werden. Hierbij komen verschuivende klemtonen doorheen de tijd aan bod, zoals het belang dat aan *stabilitas* werd gehecht,¹⁴³ of hoe omgegaan werd met bepaalde spanningen tussen monastiek ideaal en gepercipieerde werkelijkheid.

Ondanks de nadruk die gelegd werd op het belang van de *conversio* als nieuw begin en op de tegenstelling tussen zij die binnen de bescherming van de regel leefden en diegenen in de wereld, werd in de bronnen vaak de voorstelling gecreëerd waarbij de abt al het merendeel van de monastieke deugden geïncorporeerd vooraleer hij het reguliere leven aanvatte. Vanaf het begin van de spirituele roeping werd hun gedrag vaak als “monastiek” omschreven, als voorafspiegeling van de toekomst en ontwikkelde het zich ook verder in die richting. Deze nadruk op het monastieke model was zeer aanwezig in de meerderheid van de narratieve bronnen in de tweede helft van de tiende eeuw, niet enkel in de louter monastieke. Onder meer in de bisschopshagiografie uit deze periode werd de heilige vaak monastieke eigenschappen toegedicht.¹⁴⁴ In dergelijke gevallen werden echter eerder deugden benadrukt die ook konden veruiterlijkt worden in een

¹⁴⁰ De inspiratie voor de Regel van Benedictus wordt onder meer behandeld bij Albert De Vogüé "La situation historique. Benoît dans la tradition", in: Albert De Vogüé (ed.), *La règle de Saint Benoît*, Vol. 1, Parijs: Editions du Cerf (1971-1977), p. 33-44 (voornamelijk p. 38).

¹⁴¹ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *PL*, 20, (1845) hfst 27, kol. 176.

¹⁴² Zie onder meer Micol Long, "High medieval monasteries as communities of practice: approaching monastic learning through lettres", in: *Journal of religious history*, (2017).

¹⁴³ Ambrose Wathen, "Conversatio and stability in the rule of Benedict", in: *Monastic Studies*, (1975) behandelt mogelijke interpretaties van *stabilitas*. De spanning tussen het ideaal van *stabilitas* en de realiteit van abbatiale mobiliteit wordt uitgebreid behandeld in Helena Vanommeslaeghe, "Wandering abbots. Abbatial mobility and *stabilitas loci* in eleventh-century Lotharingia and Flanders", in: Steven Vanderputten, Tjamke Snijders, Jay Dielh (eds.) *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols (2017), p. 15-41.

¹⁴⁴ In de bisschoppelijke hagiografie was het portret van de monnik-bisschop niet het enige model, ook de “hofbisschop” verbonden aan keizerlijke hofkapel werd vaak beschreven. Goullet, "Vers une typologie des réécritures hagiographiques", p. 129-130; C. Stephen Jaeger, "The courtier bishop in Vitae from the Tenth to the Twelfth Century", in: *Speculum*, 58, 2, (1983), p. 291-293.

context buiten het gemeenschapsleven, zoals nederigheid, soberheid en vooral constantheid van gebed; monastieke eigenschappen die ook als algemene karakteristieken van heiligheid fungeerden.

3.2.1 Kaddroë: heilige of monnik?

De *vita* van Kaddroë is een goed voorbeeld van dit amalgaam van deugdelijke toeschrijvingen. Hoewel het een levensbeschrijving is van een abt, werd voornamelijk een hagiografisch discours aangewend, waarbij monastieke kenmerken wel aanwezig waren als tekenen van zijn heiligheid maar minder de intentie hadden om hem voor te stellen als een monnik. De beschrijving van zijn leven focuste dus meer op de constructie van een heiligheidsideaal, dan op een spiegel voor monniken.

Door zijn Schots-Ierse oorsprong, volgde de spirituele ontwikkeling van Kaddroë een andere traditie dan op het vasteland. Dit “exotisme” werd in de *vita* extra in de verf gezet werd, maar vormde tegelijk een barrière in de functie als model voor andere monniken of laattijdige bekeerlingen.¹⁴⁵ Een eerste markant kenmerk in de omschrijving van Kaddroë, was de nadrukkelijke tussenkomst van God op zijn levenspad. Dit werd gecombineerd met een opvallend gebrek aan eigen initiatief: zijn leraar Beanus was immers de motor achter de eerste stappen in Kaddroë's ontwikkeling.¹⁴⁶ Eenmaal een monastieke toekomst voorspeld werd, kreeg Kaddroë ook zelf de boodschap van God om weg te trekken uit zijn land.¹⁴⁷ Dit vertrek zorgde voor een catharsis: vanaf het moment dat de liefde voor de *peregrinatio* ontbrandde, werden de handelingen van Kaddroë ook het verlengde van zijn persoonlijke keuzes. Toch werd in de *vita* meer aandacht besteed

¹⁴⁵ Nochtans was men in Lotharingen vrij vertrouwd met de Ierse traditie. Al sinds de vroege middeleeuwen werden Ieren in dienst genomen door bisschoppen voor hun kunde in kalligrafie of hun leraarscapaciteiten. In de negende eeuw bijvoorbeeld, werd in Laon de school gevormd door groep Ieren. Remigius van Auxerre was in het laatste decennium van de negende eeuw in Reims een leraar in de traditie van de school van Laon. Ook in Verdun of Metz waren Ieren verbonden aan de kathedraalscholen. Zo werd Bruno van Keulen opgeleid door Israel Scottus (895-965). Gerard van Toul omgaf zich met een schare *Gregorum ac Scottorum*. Pas na de dood van Fingen, de opvolger van Kaddroë in Metz en tevens abt van Saint-Vanne, verdwenen de sporen van de Ieren in Metz en Verdun. In het begin van de twaalfde eeuw ten slotte was de tijd voorbij dat Ieren intraden in continentale monnikengemeenschappen. Lotter, *Die vita Brunonis*, p. 77; Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform" p. 942, 950-951; Neithard Bulst, "Irisches Mönchtum und cluniazensische Klosterreform", in: Heinz Löwe (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Vol. 2, Stuttgart: Klett-Cott (1982) p. 958-969 Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 134; Picard, "The cult of Columba", p. 229-230.

¹⁴⁶ Zie hoger, hoofdstuk 3.1.

¹⁴⁷ *Exi de terra tua et de cognatione tua, et de domo patris tui et veni in terram quam monstravero tibi et constituam te ducem populi mei, atque sustollam super altitudinem nubium et cibabo hereditate Jacob patris tui* (Gen. 12, 1-2), *Vita sancti Cadroae* p. 492, hfst. 13.

aan de uitwerking van enkele mirakelen dan aan na te volgen deugden, met uitzondering van enkele verwijzingen naar zijn volharding, groot vertrouwen in God, of zijn gebed.¹⁴⁸ Pas nadat Kaddroë een opleiding tot monnik had verkregen in Fleury, kwamen monastieke eigenschappen meer naar voren. Zo werd bijvoorbeeld benadrukt dat hij uit nederigheid meerdere malen weigerde om het abbatiaat van Waulsort op te nemen.¹⁴⁹ Ook verder doorheen de beschrijving van zijn leven werd nog gewezen op de nederigheid van Kaddroë, maar echter enkel als deugd *an sich*, zonder daarbij te verwijzen hoe deze veruiterlijkt werd in zijn persoon. Er werd enkel gestipuleerd dat een dienaar van God deze kwaliteit moest bezitten.¹⁵⁰ Ook werd deze nederigheid niet specifiek verbonden aan de monastieke regel, hoewel dit voor Benedictus de basis was voor elk ander gedrag. De hagiograaf gaf ook aan dat het onbegonnen werk was om deugden als soberheid of geduld te beschrijven.¹⁵¹ De enige deugd van Kaddroë die hij wel meermaals benadrukte, was de *caritas*. Deze kwaliteit werd ook doorheen de *vita* omschreven als essentieel in een monnikengemeenschap.¹⁵² Het was vanwege deze *caritas* dat Kaddroë meerdere malen de abdij verliet om zieken te bezoeken, waarna deze *caritas* hen ook genas.¹⁵³ Ook was het *caritas* die de abt op het einde van zijn leven deed ingaan op de vraag van keizerin Adelaïde om naar haar te komen, hoewel hij op dit moment reeds ernstig ziek was en zijn einde voelde naderen.¹⁵⁴ Daar vertelde hij dat hij uit *caritas* gekomen was, maar dat hij uit

¹⁴⁸ Een passage in de *vita* beschrijft hoe Kaddroë in een koude rivier stond psalmen te reciteren (hfst. 14). In de Ierse traditie was het niet ongebruikelijk om zo lang mogelijk in koud water psalmen te reciteren. Als voorbeeld van zijn volharding kan verwezen worden naar hoe Kaddroë, ondanks het dreigement om hem op te sluiten, toch doorzette in zijn opdracht om weg te trekken uit het vaderland (hfst. 15). Zijn vertrouwen in God hielp een brand in Londen terug te dringen (hfst. 17). Ook Martinus kon door zijn vertrouwen in God een brand doen bedaren. Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, kol. 168, hfst. 14. Ook later in zijn monastieke carrière liet Kaddroë wonderen gebeuren enkel door op God te vertrouwen. Zo ontstond er een bron in een weide net op het moment dat Kaddroë en zijn reisgezellen water nodig hadden, en hij hen overtuigd had om op God te vertrouwen omdat deze wel voor water zou zorgen als het nodig hadden (hfst. 27) *Vita sancti Cadroae*; Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 206.

¹⁴⁹ *Vita sancti Cadroae*, p. 495, hfst. 21.

¹⁵⁰ *Venienti cum omni humilitate exurgens, ut servo Dei occurrat...* Ibid., p. 497, hfst. 28; *Humilitatem in eo laudare necesse non est, pro qua jam Dei consecutus est gratiam...* Ibid., p. 498, hfst. 30.

¹⁵¹ *Quanta sobrietatis fuerit, nulli mandamus sermoni, quia stilus materiae victus succubuit. Parcitas ejus frugalitatis raros forte imitatores habebit. Patientia ei ultra humanum modum fuit.* Ibid., p. 498, hfst. 30.

¹⁵² *Mores est monachorum sibi sub caritate devote invicem servire.* Ibid., p. 495, hfst. 22.

¹⁵³ *Ceterum caritas, quae est juxta apostolum vinculum perfectionis tante in eo resplenduit, ut nisi videris, non credas. Ut autem hac aliquid sub exemplo dicamus: Johannes, abbas Gorziensis coenobii in templo Dei (...) gravi inaequalitate corporis correptus lectulo decubabat... Pater Kaddroe, hoc autem, caritate ducente Gorziam pervenerat ... nonne caritati Christi in hoc quoque Kaddroe deservivit?* Ibid., p. 498, hfst. 30; *Caritas compulsit hunc virum Dei, ut jam dictam virginum Matrem apud locum, qui Corruptala dicitur, morantem visitaret...* Ibid., p. 498, hfst. 30.

¹⁵⁴ *...licet finem dierum suorum non ignoraret, ob caritatem, quae scilicet omnia suffert proficisci non recusavit, bonum vitae suae finem se consequi aestimans, si caritati inveniretur deservire.* Ibid., p. 498, hfst. 30.

noodzaak vroeg om weer te mogen vertrekken.¹⁵⁵ Pas na zes dagen echter mocht hij op weg gaan. Dit was te laat om nog veilig Metz te bereiken en onderweg stierf hij.¹⁵⁶

3.2.2 Exemplarisme in Gorze

Deze summiere uitwerking van het monastieke karakter van Kaddroë en de nadruk op zijn heiligheid die veruiterlijkt werd via mirakelen, staat in contrast tot het monastieke discours in de *Vita Johannis*. Hierin kunnen twee delen onderscheiden worden, namelijk voor en na de intrede in de abdij van Gorze. Volgens de *vita* werden Johannes' eerste stappen naar een meer religieus leven bepaald door intens gebed, om zich zo open te stellen voor hemelse zaken in plaats van voor wereldlijke verleidingen.¹⁵⁷ Toegewijd gebed maakte uiteraard integraal uit van de christelijke traditie en was niet enkel een monastiek prerogatief, hoewel het steeds meer verbonden werd met de monastieke levenswijze. Al in de Bijbel zijn aanwijzingen te vinden die benadrukten dat men altijd moest bidden. Dit werd zowel geïnterpreteerd als een spirituele en interne geestestoestand, als letterlijk nageleefd door de woestijneremieten die permanent in gebed waren.¹⁵⁸ Ook bekende heiligenlevens die in monastieke context erg populair waren, zoals de *Vita Antonii* en het leven van Martinus, benadrukten het belang van gebed als strijd tegen de verlokkingen van demonen en persoonlijke versterking. In de Karolingische periode werd gebed steeds meer beschouwd als een monastieke specialiteit waarmee niet enkel de *virtus* van de biddende uitgedragen werden, maar die ook de basis was van een efficiënt liturgisch systeem.¹⁵⁹ Cluny onder Odo en Majolus bijvoorbeeld groeide uit tot het typevoorbeeld van monniken die permanent in gebed waren en de wereld afwezen en zo een leven van engelen op aarde leidden, een idee dat ook in de *Vita Chrodegangi* terugkwam.¹⁶⁰ Intens en permanent gebed had zich dus gedurende de tiende eeuw ontwikkeld tot een typisch monastiek kenmerk dat tegelijk ook de persoonlijke deugd kon beklemtonen.

¹⁵⁵ *Vir autem Dei cum augustam inquireret, dicens, "Nosti domina quare huc venerim?" illaque responderet: "Pater, caritatis amore advenisti". Homo Dei, ut erat jucundi vultus, subintulit: "caritas quidem cum me huc compelleret, ipsa quoque necessitas ut licentiam veniens peterem, imperavit."* Ibid., p. 500, hfst. 35.

¹⁵⁶ Ibid., p. 500, hfst. 35-36.

¹⁵⁷ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, hfst. 14, 16.

¹⁵⁸ Henriët, *La parole et la prière*, p. 21-25.

¹⁵⁹ Ibid., p. 46-47, 179.

¹⁶⁰ *qui diebus ac noctibus Domino suo serviebant, qui in terra positi imitabantur angelorum conversationem, et nihil aliud loquebantur nisi quod ad laudes Dei pertinet ... Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, p. 70, hfst. 19; Iogna-Prat, *Agni immaculati*; Jestice, *Wayward monks*, p. 39-41.

De nadruk op de ontwikkeling van persoonlijk gebed was niet de enige stap in Johannes' spirituele vervolmaking. Zijn verblijf in het vrouwenklooster leerde hem dat enkel een volledige vervreemding van de wereld voldoende was om de ziel veilig te stellen. De *vita* benadrukte dat hij zich via intensieve studie van heilige teksten en spirituele oefeningen zoals zelfcontrole, onthouding, vasten, waken, bidden en mortificatie van het lichaam, kon wapenen met deugden. Deze levenswijze deed hem met heel zijn wil verlangen om vaarwel te zeggen aan de wereld en in te treden.¹⁶¹ Zijn zoektocht leidde hem naar Monte Cassino, waar hij vol verwondering naar de sporen van Benedictus keek.¹⁶²

De *vita* beklemtoonde dat Johannes op dit punt al als een monnik leefde: hij begon zich vlees te onzeggen en intens te vasten, wat hij heel zijn leven zou volhouden.¹⁶³ Hij bracht de nachten al wakend door en was continu in gebed om Christus na te volgen. Zo leerde in de wereld te leven, maar er toch aan voorbij te gaan en zich op het hemelse te richten. Hoewel hij zich van buitenaf nog scheen bezig te houden met voorbijgaande zaken was zijn leven moeilijk te onderscheiden van dat van een monnik.¹⁶⁴ Op deze manier was Johannes uitgerust met een "hemelse wapenrusting"¹⁶⁵ waarmee hij met Christus' hulp ten oorlog trok tegen zijn vijanden. Nooit durfde hij de wapens terzijde leggen uit angst dat het steeds loerende gevaar zou wederkeren. Deze strijd voerde hij thuis met - uitgezonderd enkel zeldzame leden van de *familia* - enkel God als getuige. Toch werd benadrukt dat deze handelingen in vergelijking met zijn latere monastieke leven, eerder bescheiden waren.¹⁶⁶

De beschrijvingen van Johannes' monastieke deugden lijken zich vooral te concentreren op persoonlijke vroomheid: intens gebed, soberheid en boetedoening. De belangrijkste monastieke maatstaf lijkt echter zijn verlangen te zijn om de wereld vaarwel te zeggen en zich terug te trekken omdat daar permanent gevaar op de loer lag. Vooral zijn interne verlangen werd benadrukt in de *vita*. Dit doet vermoeden dat Johannes, ondanks zijn leven als kluizenaar, niet volledig teruggetrokken was uit de wereld. De vermelding dat hij zich nog leek bezig te houden met wereldlijke zaken maar innerlijk al monnik was, wijst in deze richting. Ook de vermelding van de *familia* in zijn huis lijkt erop te duiden dat hij niet in gehele afzondering leefde. Andere typisch monastieke deugden die meer verbonden waren aan het gemeenschapsleven zoals gehoorzaamheid komen niet aan bod. De deugden die zo verbonden werden aan Johannes voor zijn intrede, konden in

¹⁶¹ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 56-58, hfst. 17-20.

¹⁶² Ibid., p. 62, hfst. 25.

¹⁶³ Ibid., p. 58, 62-64, hfst. 21, 27.

¹⁶⁴ *Et iam totus flagrans specie sola res transitorias disponere videbatur; ceterum vita ejus in quo a monacho instituto differet haud facile quisquam discerneret.* Ibid., p. 62, hfst. 26.

¹⁶⁵ *Armaturam caelestem induerit;* ibid., p. 64, hfst. 28.

¹⁶⁶ Ibid., p. 64, hfst. 28.

meer of mindere mate ook een voorbeeld vormen voor leken om vroom te leven en toch aanwezig te blijven in de wereld.

Eenmaal ingetreden was Johannes deel van een gemeenschap van monniken, die allen de Regel van Benedictus moesten navolgen. Vanaf dit punt in de *vita* werden zijn deugden ook meer toegespitst op de reguliere vereisten en het gemeenschapsleven. Zo werd de gehoorzaamheid van Johannes aan de abt op meerdere punten benadrukt.¹⁶⁷ Ook werd hij beschreven als zeer geduldig en nederig tegenover anderen, in die mate dat hij medebroeders hiermee beïnvloedde en tot inkeer kon brengen.¹⁶⁸ De deugd van nederigheid werd ook in de *Miracula S. Gorgonii* benadrukt als de belangrijkste eigenschap voor een monnik.¹⁶⁹ Johannes' nederigheid werd beklemtoond door de vele lage taken die hij zonder dralen op zich nam.¹⁷⁰ Tevens had hij zichzelf een zeer sobere levensstijl aangemeten waarbij hij zichzelf alle luxe ontzegde en streng vastte, terwijl hij wel zacht was voor de anderen.¹⁷¹ Waar zijn intensiteit van gebed en waken al benadrukt werd voor zijn intrede, excelleerde hij hier nog verder in als monnik en bad hij meer dan in het officie was vastgelegd voor de monniken.¹⁷² Ook studeerde hij ijverig verder, zozeer dat abt Einold hem erop wees dat hij zich enkel met heilige literatuur mocht bezighouden omdat de rest tijdverspilling was, waarop Johannes uiteraard gedwee gehoorzaamde.¹⁷³ Het hier geschetste beeld van de monastieke deugden lijkt erop te wijzen dat zijn biograaf een modelmonnik wilde portretteren.¹⁷⁴ Niet enkel de deugden van Johannes maar ook

¹⁶⁷ Ibid: *Subiectionem patri et obedientiam tanta pertinacia tenuit, ut quicquid semel orde ille imperans emisisset, hic tanquam famulus verberum metuens, sine dilatione arriperet. ... Numquam, inquiens (Einholdus), mihi inobediens fuit, nec fuit aliquando, qui me et illum in pacem reduceret...* (hfst. 72); *Ille qui oboedientiae limitem transgredi non semel iuraverat...* (hfst. 83); *Eiusdem enim patris et magistri domni Einoldi iussionibus et ordinatione cuncta perficiebantur, nec aliquid hic aliquando temere arripiebat nisi quod oro illius primo exisset* (hfst. 91).

¹⁶⁸ *Pacientiam, humilitatem seu abiunctionem et, que omnia superat, caritatis in Deum et in omnes fervorem, incredibile dictur est quanta fortitudine servaverit*, ibid., p. 102, hfst. 74. Frederik, de prevoost van de abdij en nonkel van Adalbero van Metz (en dus van zeer voorname afkomst) werd in zijn taken bijgestaan door Johannes, maar beledigde deze vaak. Johannes reageerde hier geduldig in stilte op, waardoor Frederik langzaam tot inzicht kwam. Ook op conflicten met anderen reageerde Jean steeds nederig in stilte, ibid., p. 106, hfst. 76.

¹⁶⁹ Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*, p. 141, hfst. 26.

¹⁷⁰ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 106, hfst. 77.

¹⁷¹ Ibid., hfst. 27, 78, 92-94.

¹⁷² Ibid., p. 108, hfst. 80, 81.

¹⁷³ Ibid., p. 110-112, hfst. 83-84.

¹⁷⁴ Een voorbeeld dat het gedrag van Jean ook anderen kon aansporen om een juistere levenswijze te kiezen wordt onder meer gegeven in hfst. 27, waarin verschillende monniken klaagden dat ze het drinken van water maar lastig vonden. Hierop repliceerde Jean dat ook hij water maar moeilijk kon verteren, en op dagen dat hij zich onthield van wijn, zich ook onthield van elk ander voedsel of drank. *Fatebatur enim, dum quidam fratrum dura aliqua refugientium aquam in potu male sibi conducere quererentur, nemini aequae ac sibi prius pre continuo usu vini aquae*

van andere leden van de gemeenschap werden bejubeld door Johannes van Vandières.¹⁷⁵ Ook hier werden zaken als soberheid en strengheid voor eigen lichaam, intens gebed, stilte en vasten benadrukt.¹⁷⁶ Toch kan de beschrijving van deze excellentie in deugden niet verdoezelen dat in de gemeenschap onder de monniken vrij veel onenigheid bestond en dat het economische beleid voor vele monniken een geliefkoosd domein was, gezien hun voorgeschiedenis als aristocraat.¹⁷⁷ Vooral in de beschrijving van Johannes komt het contrast tussen de wereldlijke beslommingen en zijn monastieke levensstijl duidelijk naar voren. Hij zette zich onverdroten in voor het beheer van de abdij, ook al moest hij daarvoor deze abdij vaak verlaten en zich begeven in de zo door hem verfoeide wereld en omgaan met niet religieuzen, die sowieso een impact hadden op zijn normale leven.¹⁷⁸ De veelvuldige omgang van Johannes met de wereld en het economische beheer in zijn monastieke periode kan enigszins verwondering opwekken. Waar in zijn periode als eremiet nadrukkelijk benadrukt werd dat het zijn wens was om uit de wereld weg te trekken, was hij immers eenmaal dit doel bereikt was, toch erg aanwezig in deze wereld via het domeinbeheer van de abdij. De *vita* vergoelijkte dit door erop te wijzen dat Johannes nooit langer dan noodzakelijk afweek van de *stabilitas loci*, dit enkel was voor het nut van de abdij, en dat hij broeders die te maken hadden met externe zaken aanraadde om lekdienaren op missie te zenden, eerder dan zelf vaak naar buiten te

perceptionem exosam fuisse, “adeo, inquiens, ut si qua dierum mihi vino fuerat abstinendum, aquam stomacho nausiente, panem etiam per totam diem cum omni cibo funditus respuerim.

¹⁷⁵ Het volledige tweede deel van de *vita* is gewijd aan portretten van monniken uit de abdij.

¹⁷⁶ Een lang uitgewerkt voorbeeld behandelt de monnik Angelram, die eerst zondigde omdat hij zich door zijn vroegere rijkdom beter voelde dan de anderen, maar tot inzicht kwam en een zeer nederig leven van intens gebed ging leiden. Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, hfst. 57-64. Anderen werden beschreven als *pauperem christi mutatus est et in eandem societatem commigrans* (namelijk Gorze), *vita non inferior caeteris claruit... quod tamen quantum ibi se erat caelestium desiderio famulabatur*. (hfst. 66); *Verbo omnique sancte conversationis exemplo forma gregi dominico factus...* *ibid.*, p. 96, hfst. 67.

¹⁷⁷ Voorbeelden worden onder andere gegeven in *ibid.*, p. 86, 104, hfst. 55, 75 waar Frederik, de nonkel van Adalbero een voorgeschiedenis had van beheer van de zaken van de bisschop en aangeduid werd als prior, maar zich daardoor ook hoogmoedig gedroeg en maar langzaam tot inzicht kwam. Ook Angelram die uitgroeide tot een modelmonnik werd eerst door rijkdom tot zonde gedreven, (hfst. 57-58). Odilo werd omschreven als iemand die goed was in het beheren van zaken *in rebus agendis admodum strenuus*, maar die zorgde dat hij in geest arm was, omdat dit van groter belang was. *Huic sancte paupertati pauper spiritu factus se contulit...* *ibid.*, p. 88, hfst. 56.

¹⁷⁸ Al vanaf het begin werd aan Jean het beheer van de externe zaken toevertrouwd, omdat hij hierin competent was: *ad res extra curandas dominus Iohannes doctus et gnarus earum eligitur*. (hfst. 44). Het was zelfs op het voorstel van Jean zelf dat hij deze taak op zich had genomen, volgens de *vita* omdat hij zag dat Einold bezorgd was om deze taak en hij de abt wilde ontlasten. *Et in ipsis statim principiis, dum pater Einoldus credito sibi regimini loci vehementer angeretur, si sibi exterior curanda essent, qui longe alia divine speculationis meditabatur, idem dominus Iohannes ei accedens: “Non horum, domine, inquit, cura sollicitemini, ego hoc vos fasce levabo; interioribus tantum, ut cupiditis, animum intendite, quicquid exteriorum est, ego Christi gratia et meritis vestris adiutus mihi susceperim”* *ibid.*, p. 102, hfst. 72. Verderde voorbeelden ook in hoofdstuk 85 en 86.

gaan.¹⁷⁹ Deze rechtvaardiging had een reden, want de *vita* vermeldt meerdere malen dat Johannes bekritiseerd werd omwille van zijn wereldlijk gedrag. Zo werd hij er openlijk van beschuldigd dat hij de wereld nooit zou verlaten hebben maar net zijn domein aan de abdij had geschonken om er vrijelijk over te beschikken.¹⁸⁰ Ook werd zijn inzet tot de verrijking van de abdij door sommigen als woeker bestempeld, waarbij hij onder het mom van de noden van de abdij intens goederen zou verzameld hebben.¹⁸¹ Ook zijn contacten met vrouwen, waaronder zijn moeder die in de buurt van de abdij kwam wonen en de kledij van de monniken verzorgde, vielen niet in goede aarde en leidden tot het verwijt dat Johannes van de abdij een vrouwenverblijf gemaakt zou hebben.¹⁸²

De biograaf pareerde dergelijke verwijten door te wijzen op Johannes' *obedientia* – hij handelde immers altijd in opdracht van de abt en nooit tegen diens wens¹⁸³ – of op zijn nederigheid in zijn reactie op beschuldigingen. Ook was dit alles ingebed in een discours van Johannes' monastieke deugden en zijn innerlijke gerichtheid op God. Toch waren de economische bezigheden van Johannes en zijn beslommeringen voor de abdij in de wereld zeer nadrukkelijk aanwezig in de *vita* en wijzen ze uiteraard op een economische realiteit. Zonder beheer kon de pas hervormde abdij immers zich niet zo verrijken als Gorze deed. De vele voorbeelden van monniken die zich toegedien op domeinbeheer passen ook perfect in de aristocratische context waaruit het merendeel van hen afkomstig was. Dat dit kon gecombineerd worden met monastieke perfectie, zoals de biograaf van Johannes probeerde aan te tonen, was ongetwijfeld een welkome spiegel voor een publiek van bekeerde aristocraten die op zoek waren naar spirituele vervolmaking. Ook de nadruk op *humilitas* was mogelijks een extra aansporing voor een publiek met een achtergrond waarin nederigheid niet als voornaamste kenmerk werd beschouwd.

De deugden van Johannes waren, hoewel omschreven als exceptioneel, toch een haalbaar na te volgen voorbeeld en maakten van Johannes geen bovenmenselijke heilige, maar een monnik zoals iedereen er een zou moeten zijn.¹⁸⁴ Ook de structuur van de *vita* waarbij

¹⁷⁹ Ibid., p. 114, hfst. 85.

¹⁸⁰ *Nonnulli non eum seculum reliquisse calumpniantes, in oculis familiam domus suae, quae cum matre monasterio serviebat, ingerebant dicentes: "Tua huc subdolos contraxisti, ut liberius es hic possideres, et melius quam domi sufficeres hic procurares".* Ibid., p. 104, hfst. 76.

¹⁸¹ *Qui usuris eum inservisse et sub specie monasterii necessitatum lucra undecumque aestimant conguessisse...* Ibid., p. 116, hfst. 87.

¹⁸² *Ecce et geneceum claustrum monachorum fecit...* Ibid., p. 104, hfst. 76.

¹⁸³ *Eiusdem enim patris et magistri domni Einoldi iussionibus et ordinatione cuncta perficiebantur, nec aliquid hic aliquando temere arripiebat nisi quod ore illius primo exisset.* Ibid., p. 118, hfst. 91.

¹⁸⁴ Ook Barone benadrukte al dat heiligheid in de tiende eeuw eerder te vinden was in de perfectie van het alledaagse dan in het stellen van verbluffende acties of het vervullen van opvallende mirakelen. Toch had Johannes van Salernes het nodig gevonden om nog eens te benadrukken dat ook Johannes de Doper, een van de

eerst een algemeen portret van de monniken werd geschetst, waarna Johannes als orgelpunt gedetailleerder werd besproken, lijkt erop te wijzen dat het vooral het doel was om een ideale monnik binnen de gemeenschap te omschrijven. Ook het feit dat er geen mirakels aan Johannes toegeschreven worden, past in dit voorbeeldportret.

Uiteraard bleef de veronderstelling dat de monastieke staat de best mogelijke was, het basisidee in de bronnen uit de elfde eeuw. De kroniek van Mouzon bijvoorbeeld beschreef de Heilige Arnulfus, wiens relieken in de abdij rustten, als een monastiek figuur, hoewel hij enkel priester was. Dezelfde bron benadrukte dat monniken als groep het meest gespecialiseerd waren om te bidden.¹⁸⁵ Dat dit idee als een evidentie beschouwd werd, blijkt ook uit de elfde-eeuwse *Vita Gerardi*, waarin de auteur verontschuldigen uitsprak voor Gerard, die in het begin van de tiende eeuw bij de stichting van Brogne eerst kanunniken hier had geïnstalleerd vooral hij tot het inzicht kwam dat monniken beter waren.¹⁸⁶

Een gevolg van de algemeen aanvaarde monastieke superioriteit in de elfde eeuw, is dat zoektocht van de abten van deze generatie naar de beste levenswijze, minder uitgebreid beschreven werd dan in de tiende-eeuwse bronnen. Het moment van *conversio* bleef echter een cruciaal kantelpunt als start van het ware monastieke leven. Voor de intrede werden immers elfde-eeuwse figuren vaak wel als godsvruchtig omschreven als voorbode van het leven als monnik, toch is minder sprake van een onvermijdelijk levenspad dat wel moest uitmonden bij het monastieke. Deze keuze voor het monastieke leven vereiste echter eerst een duidelijk goddelijk signaal.

3.2.3 Een monnik in lekenkleed

Het leven van Poppo voor zijn intrede in wereldlijke dienst van graaf Thierry werd omschreven als deugdzaam en vroom. De *vita* schreef dat voor God Poppo's toekomst als herder en priester duidelijk reeds zichtbaar was, maar deze nog verhuld was in de wereldlijke wapendracht.¹⁸⁷ Dit werd echter enkel in zeer algemene bewoordingen beschreven. De enige verwijzing naar concrete handelingen was dat Poppo frequent in

grootste heiligen, ook nooit mirakelen had verricht. Barone, "Jean de Gorze", p. 35; Giulia Barone, "Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle", in: *Les fonctions de saints dans le monde occidental (IIIe - XIIIe siècle)*, Rome: Ecole française de Rome (1991) p. 441-442.

¹⁸⁵ Bur, (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon*, p. 32, 34-35.

¹⁸⁶ *Vita Gerardi abbatis Broniensis* p. 657, hfst. 4.

¹⁸⁷ *Sub singulo tamen militiae armaturam sacerdotalis religionis induebat, monachisque devotionis insignia opere exhibebat, ut per omnia futuram speciem pastoris suis praesignare in gestis crederetur, sacerdosque in templo Domini iam futurus praepararetur* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 295, hfst. 2

kerken aan te treffen was, waar hij geduldig de gebeden en het goddelijk schrift in zich opnam.¹⁸⁸ Zijn godsvrucht werd ook duidelijk in de pelgrimages die hij ondernam. Een eerste maal trok hij naar Jeruzalem, een tweede maal naar Rome.¹⁸⁹ Hierbij verbleef hij – niet door een bewuste keuze, maar door toeval, omdat zijn reisgezel Thierry door ziekte getroffen werd – in de abdij van Saint-Thierry waar hij enkele dagen kon samenleven met de broeders en zijn gebeden wijden aan de patroonheilige van de abdij.¹⁹⁰ Dit verblijf had duidelijk een invloed op de levenswijze van Poppo, want hij begon steeds meer de wereld te vermijden en te verlangen naar de monastieke professie.¹⁹¹ Toch bleef de wereldlijke invloed op Poppo vrij groot, want toen een huwelijk voor hem gearrangeerd werd, durfde hij dit niet afwijzen.¹⁹² Er was een goddelijke tussenkomst voor nodig om hem te doen inzien dat dit godvruchtig leven als leek niet voldoende was en hij een radicalere keuze diende te maken. Volgens zijn biograaf werd hij immers, op een nacht op zijn paard gezeten, plots omgeven door licht, waarbij zijn lans een gloeiende fakkel leek. Hij begreep de boodschap van God en sprak zijn metgezellen toe dat hij een ander pad diende te kiezen, weg van zijn ondeugden om de wil van God na te streven.¹⁹³ Hierna legde zijn de wereldlijke wapens neer en nam de wapenrusting van God aan, om zijn geest naar het beste te richten.¹⁹⁴

Poppo trok naar Saint-Thierry, de plaats waar hij voor het eerst met het monastieke leven had kennis gemaakt. Hier werd hij hartelijk ontvangen door Eilbert die ook een bekeerde leek was en die de goddelijke wil in Poppo's intrede begreep.¹⁹⁵ Vanaf Poppo's intrede werd hij niet meer louter omschreven als een godvruchtig man met diep in zijn hart een verlangen naar een monastiek leven, maar ontwikkelden ook de typisch monastieke kenmerken zich veel duidelijker.

Dergelijke premonastieke godsvrucht werd ook beschreven door de auteur van het leven van Gerard van Brogne. Deze aarzelde niet om aan de man, nog voor zijn bekering, alle mogelijke deugden toe te schrijven als ware hij een heilige. Als kind al bijvoorbeeld wilde Gerard zowel God als de mensen behagen en vermeed hij kwalijke invloed. Hij was vaak in kerken terug te vinden waar hij de kerkelijke dogma's opnam en in zichzelf herhaalde.

¹⁸⁸ Ibid., p. 295, hfst. 2.

¹⁸⁹ Zie ook verder over deze pelgrimages, hoofdstuk 3.3.2.

¹⁹⁰ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 296, hfst. 4.

¹⁹¹ *et ad monasticae professionis proposita aspiravit*; ibid., p. 296, hfst. 4.

¹⁹² Ibid., p. 297, hfst. 5.

¹⁹³ *Necesse est, inquit, commilitationis mei, alia intentione aliaque via incedere, oportunum video, finem vitiis cum cupiditatibus his imponere, et quo divinitati placet, toto conatu intendere*. Ibid., p. 279, hfst. 6.

¹⁹⁴ *Post haec proiectis armis militaribus induitur Dei armatura, et mutata mente ad meliora, meliora via rediit ad propria*. Ibid., p. 297, hfst. 7.

¹⁹⁵ Vooraleer Poppo aankwam, had hij net in zijn psalmenboek enkele verzen gelezen, die erop wezen dat er een man zou komen die gastvrij moest ontvangen worden en bij hen zou leven. Ibid. p. 297, hfst. 7.

Op deze manier bereidde hij zich al voor op zijn latere devote vervolmaking.¹⁹⁶ Ook tijdens zijn militaire opleiding kwamen zijn deugden naar voren, doch zonder daar verder concrete voorbeelden van te geven. Volgens de biograaf maakte Gerard, meer dan van een wereldlijke wapenrusting, gebruik van de trouw als helm, Gods woorden als lans en de gelijkheid als ondoordringbaar schild. Op deze manier toonde hij zich al als monnik, net zoals Martinus.¹⁹⁷ Zijn strijdmakkers namen de plaats van een monnikengemeenschap in en hij benaderde hen met goedheid, naastenliefde, geduld en nederigheid. Ook vervulde hij de werken van barmhartigheid.¹⁹⁸ Ondanks dit heilige leven waren er geen aanwijzingen dat Gerard een leven als monnik nastreefde. Na zijn goddelijk visioen om de kerk van Brogne te stichten en te wijden aan Eugenius, bleef hij immers zelf leek. Pas wanneer hij in Saint-Denis te horen kreeg dat hij in geen geval de relieken van Eugenius zou kunnen verwerven, kwam hij tot het inzicht dat alles in deze wereld slechts lege glorie was, waarvan hij beter afstand van kon doen om een ware dienaar van Christus te worden.¹⁹⁹

In beide gevallen werd dus het leven beschreven van een deugdvolle godvruchtige leek die zelf echter weinig stappen ondernam om zich terug te trekken uit de wereldse verlokkingen. Enkel een tussenkomst van hogerhand leidde tot de *conversio*. Een intrede in de abdij kon dan ook enkel geïnterpreteerd worden als goddelijke wil.

Een late intrede was niet vrijblijvend wilde men op hetzelfde niveau komen als de rest van de gemeenschap. De *Vita Gerardi* vertelt hoe hij begon te studeren tot hij de psalmen uit het hoofd kende en vervolgens aan de heilige codices begon. Als een ideale monnik leefde hij volgens de Regel van Benedictus waar hij niet van afweek, in alles gehoorzaam, nederig en geduldig. Hij vastte, bad de hele nacht, was sober, gehoorzaam en geduldig. Zo wilde hij bijvoorbeeld zijn wijding tot priester weigeren uit nederigheid, maar moest hij uit gehoorzaamheid akkoord gaan. Op deze wijze evolueerde hij tot een modelmonnik, zodat zijn medebroeders in het kloosters steeds zijn raad vroegen.²⁰⁰

Ook Poppo ontwikkelde zich snel eenmaal hij ingetreden was en begon grondig te studeren, zowel de letteren als alles wat met de monastieke instelling te maken had, zodat

¹⁹⁶ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 656, hfst. 1.

¹⁹⁷ ... *Invictissima quoque muniebatur armatura, fidei scilicet galea, iustitiae lorica, verbi Dei framea, aequitatis impenetrabili parma... sed monachum demonstrabat frugalitas cum militante Martino*. Ibid., p. 656, hfst. 2.

¹⁹⁸ Ibid., p. 656, hfst. 2.

¹⁹⁹ *Quid agimus, anima? Cur adeo diligimus inania? Quid mundana iuvat gloria? Quid humana proderit pompa? Nonne frivola haec et transitoria? Nonne recedunt ceu fumus et umbra? Quid sub ambiguo teneris suspensa? Mundus transit eiusque concupiscentia. Quaremus quae, permanentia, spernamus transeuntia. Nunquid non pertonat sermo evangelicus: Nisi quis renuntiat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus? Renuntiemus ergo, renuntiemus omnibus, ut christo valeamus inhaerere liberius*. Ibid., p. 658, hfst. 7.

²⁰⁰ Ibid., p. 659-960, hfst. 9-10.

hij snel de monastieke perfectie bereikte.²⁰¹ In de *Vita Popponis* werd opnieuw het belang van een goede mentor en leraar benadrukt. Waar in het leven van Gerard geen vermelding terug te vinden is van andere figuren in Saint-Denis die hem bijstonden in zijn ontwikkeling – waarschijnlijk waren deze anderhalve eeuw later ook ongekend en niet betekenisvol voor de monniken van Brogne – is voor andere abten het belang van goede mentoren wel duidelijk. De eerste stappen als monnik bijvoorbeeld, zette Poppo onder begeleiding van de portier Eilbert, de halfbroer van Gerard van Kamerijk en latere abt van Maroilles en Cateau-Cambrésis, die vanaf Poppo's aankomst al zijn talent herkend had.

Deze Eilbert vertrouwde Poppo ook de verantwoordelijkheid toe over de zieken in het gastenverblijf, waar Poppo's heiligheid en nederigheid voor het eerst duidelijk aantoonbaar werden. Zijn *humilitas*, de belangrijkste monastieke deugd, zorgde er immers voor dat hij zich niet afkeerde van een lepralijder maar hem net zijn mantel aanbood, waardoor deze genas. Hierdoor werd de nederigheid van Poppo nog meer benadrukt, want hij vroeg om dit mirakel niet te openbaren.²⁰² Een volgende leraar op het pad van Poppo was Richard van Saint-Vanne, die op een dag naar Saint-Thierry kwam en de kwaliteiten van Poppo herkende. Hij nam hem mee naar Verdun waar hij merkte dat Poppo in alles gehoorzaam, trouw en geduldig was.

3.2.4 Gehoorzaamheid en nederigheid als basis

Hoewel de deugden van nederigheid en gehoorzaamheid ook in de tiende-eeuwse abtslevens benadrukt werden, nam het belang ervan nog nadrukkelijker toe in de volgende eeuw. Het was niet voldoende dat een monnik de taken volbracht die hem opgedragen werden. De logica werd haast omgedraaid door lasten te kiezen in functie van het testen van deze deugden van nederigheid en gehoorzaamheid. Vooral de *Vita Popponis* is hier een duidelijk voorbeeld van. Zo was Poppo op vraag van Richard enige tijd prior geweest in de abdij van Sint-Vaast, een vrij prestigieuze opdracht. Na een tijdje echter haalde Richard hem daar weer weg en liet hem in Saint-Vanne lage taken opnemen. Hiermee werd zowel zijn gehoorzaamheid getest als onderzocht of hij door zijn

²⁰¹ *Coepit interim a praedicto Eilberto ... litteris strennue erudiri, et in omnibus quae monasticae institutionis sunt ad plenum informari; ita ut in brevi cunctis quae scientiae expedierant percursis, fastigium monasticae attingeret perfectionis*. Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 298, hfst. 7.

²⁰² *Illi vero humi prostratus, ab eo pro re gesta secreti causas imploravit, sacramentisque maximis ne se publicaret exoravit, imitans certe Dominum, qui pro humilitate et compassione leprosum, quem lex tangere vetuerat, tetigit et mundavit* ibid., p. 298, hfst. 8.

bevordering niet hooghartig was geworden. Poppo slaagde hier glansrijk in, waardoor zijn nederigheid en gehoorzaamheid extra benadrukt werden.²⁰³

Het mag geen verwondering wekken dat Poppo, eens hij abt was, ook anderen aanspoorde tot nederigheid en gehoorzaamheid en vooral van diegenen van wie hij verwachtte dat ze ook ooit een leiderspositie zouden innemen. Zo beschrijven de *gesta abbatum* van Sint-Truiden hoe Poppo de nederigheid wilde testen van Guntram, een van de monniken van Sint-Truiden en ook de latere abt van deze instelling. Daarom berispte hij hem te midden van de andere monniken. Guntram voelde zich echter beledigd, waarop Poppo hem als boete en test van zijn gehoorzaamheid te voet naar Stavelot liet komen. Hieraan onderwierp deze zich gehoorzaam en nederig. Wanneer hij uitgeput de abdij bereikte, gaf Poppo echter de opdracht om hem in het gastenverblijf te laten wachten en pas de volgende ochtend in het klooster binnen te laten. Hiermee was Guntram een voorbeeld van gehoorzaamheid en nederigheid voor allen.²⁰⁴

Dergelijke gehoorzaamheid aan de abt werd zelfs als belangrijker voorgesteld dan gehoorzaamheid aan de bisschop. Zo beschrijft Hugo van Flavigny hoe in Luik het gerucht ging dat Richard van Saint-Vanne was gestorven op pelgrimage waarop bisschop Durandus Stephan, de prior van de abdij van Saint-Laurent waarover Richard de leiding had en die zelf ook opgeleid was in Saint-Vanne, bij zich riep en hem tot abt wijdde, hoewel Stephan zelf opwierp dat hij gehoorzaamheid verschuldigd was aan Richard. Wanneer Richard echter terugkwam van zijn pelgrimage, trok Stephan naar hem om vergeving te vragen en te biechten. Hij onderwierp zich aan de gehoorzaamheid tegenover Richard en deed op de feestdag van H. Vanne tegenover alle aanwezigen een bekentenis, waarop Richard hem zijn fouten vergaf en het statuut van Stephan als abt bevestigde.²⁰⁵

²⁰³ *Ubi pro comprobanda post summam praepositurae administrationem ipsius patientia, omnis infimarum rerum monasterii ab abbate et iniungitur obedientia, ne pro sui dudum prae ceteris promotione spiritu elationis forte exagitaretur, sicque a pristinis virtutum suarum gradibus deiceretur. Sed memor illius quod dicitur: "quanto magnus es, humilia te in omnibus" et humilitatem in promotioribus monasterii rebus sibi collatis tenuit, eandamque in infimis et in quibus quasi quidam iniuriae locus videbatur esse, non perdidit, quia nec in prosperis inflari, nec in adversis noverat deici... Et quia omne subiectionis onus humilitate et patientia praeveniebat, atque pro superanda ipsius obedientia nichil laboris sufficere abbas videbat... Ibid., p. 301, hfst. 13.*

²⁰⁴ *Oblatam igitur sibi ordinis negligentiam coepit in eum ex industria vehementius aggravare, et pie caritatis stimulis pectus humilitatis terebrare, tandem quasi in contumeliam preceptum dat ei per obedientiam, ut ad agendam ibi negligentiae suae poenitentiam, pedes eum sequeretur usque ad Stabulensam aecclesiam.... Scilicet extra conventum fratrum, nocte ea manere iusses est. Agebat pius pater ex industria, qualiter eius comprobata exaltaretur humilitas. Portarius igitur, pia humilitate et hilaris vultus obedientia in tam specioso nobilique iuvene sagaciter considerata, atque tam fratribus quam priori aecclesiae necnon et ipsi tandem abbati in ammirationem celebri facta, facile per ipsos obtinuit, ut a conventu fratrum non differetur tam honestus, tamque preclare obediens iuvenis. Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 231, hfst. 5.*

²⁰⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 398, hfst. 25.

Onvoorwaardelijke gehoorzaamheid kan dus beschouwd worden als kenmerkend voor deze generatie abten.²⁰⁶ Zoals ook in het volgende hoofdstuk zal behandeld worden, was niet enkel hun eigen gedrag hierin richtinggevend, maar verwachtten zij dit ook van alle leden van de gemeenschap waarvan ze abt waren.

3.2.5 Monastiek exemplarisme in de *Vita Theoderici*

Ook in het leven van Thierry van Saint-Hubert waren leraren en voorbeelden essentieel voor zijn monastieke ontwikkeling, dewelke zeer uitgebreid beschreven staat in zijn *vita*. Thierry kreeg als kind een opleiding in de abdij van Maubeuge, waar ook zijn zus Ansoaldis ingetreden was. Hoewel er, in tegenstelling tot de bekeerde leken, bij Thierry dus moeilijk van een *conversio* kan gesproken worden, is er in de *Vita Theoderici* toch een opmerkelijk verschil vast te stellen tussen de periode voor en na zijn intrede. Voorheen werd immers geen enkele actie aan de jongen zelf toegeschreven maar was alles het gevolg van de wil van zijn moeder of vader. Eenmaal in het klooster kreeg hij plots een eigen karakter, alsof zijn leven nu pas begon.

Zo studeerde hij ijverig en zonder ophouden en wilde hij niet meespelen met de andere kinderen. Zijn zus leefde daar als ideale moniale met uitgebreide ascetische deugden. Ze was altijd in gebed, had enkel misprijzen voor haar eigen lichaam, waakte 's nachts, was sober in haar maaltijden en gedroeg zich nooit boos of lichtzinnig. Zij leerde haar broer de letteren en psalmen, maar was vooral ook een voorbeeld, en Thierry volgde haar in haar kerkbezoeken, ascese en gebed.²⁰⁷ Na enkele jaren in Maubeuge werd Thierry op tienjarige leeftijd als oblaat geschonken aan de abdij van Lobbes waar Richard van Saint-Vanne toen de leiding had. Hier ontwikkelde hij zich snel als modelmonnik, een voorbode van zijn toekomst, ondanks het feit dat hij nog een kind was en de wijding nog niet ontvangen had. Zo liep hij steeds nederig met terneergeslagen hoofd. Hij lachte zelden, maar was gematigd en vaak liepen er tranen over zijn wangen.²⁰⁸ Wanneer hij ouder werd,

²⁰⁶ De verschillende interpretaties van gehoorzaamheid door deze abten worden ook behandeld in Vanderputten, "Oboedientia. Réformes et discipline monastique au début du XI^e siècle", p. 255-266.

²⁰⁷ *Videns autem quo ordine soror sua vitam duceret, considerans quam gravis et matura moribus, quam studiosa esset in orationibus, et intellegens quod vestimentorum asperitate et ciborum abstinentia corpus frangeret, coepit quantum tenera aetas patiebatur eam imitari velle. Incensus igitur eodem quo illa lumine, ibat latenter quidem sed frequenter ad ecclesiam, ut sororem facere videbat, saepius ad orationem procumbebat, pectusculum pugno tundebat, Dominum, sicut ab illa didicerat, ut sibi sapientiam intelligendi et recta faciendi et prava cavendi daret, devotis precibus, interdum mixtis lacrimis, rogabat.... Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 41, hfst. 7; Van 't Spijker, "Een jeugd in de Ardennen. De kindertijd van Theodericus van Saint-Hubert", p. 209.

²⁰⁸ Het idee van tranen als goddelijke gift werd in de elfde eeuw algemener en werd beschouwd als persoonlijk contact met God en identificatie met Christus. Het was een symbool voor geëxternaliseerde vroomheid. Ook bij Petrus Damianus komen tranen als spirituele intensiteit voor. Henriët, *La parole et la prière*, p. 152; Piroška Nagy,

ontwikkelden zijn elegante levenswijze en verstandige geest zich.²⁰⁹ Het mag geen verwondering wekken dat eenmaal Thierry tot monnik gewijd was, zijn monastieke deugden nog uitgebreider beschreven werden in door zijn biograaf. Hij was altijd nederig, gehoorzaam en eenvoudig. Hij bad frequent en studeerde ijverig, verder bloeide de liefde in hem en was hij geduldig en kuis.²¹⁰ Wanneer hij berispt werd, vloeiden de tranen over zijn wangen en deed hij boete door te vasten. Hierbij lette hij er echter op dat hij niet geleid werd door zijn eigen wil, maar vastte hij zoveel als de abt het toeliet.²¹¹ Verdere vervolmaking zocht hij door 's nachts te waken en zich in stilte te hullen, tenzij hem een vraag gesteld werd. Hierdoor was hij bij allen geliefd, en het meest van al bij abt Richard. Deze stelde hem aan als leraar, zodat zijn deugden een voorbeeld voor zijn leerlingen konden zijn en zij ook hun deugden tot ontwikkeling brachten.²¹² De voorbeelden van Thierry als supermonnik in zijn *vita* zijn overvloedig. De deugden van kuisheid, soberheid, nederigheid en liefde, brachten de hagiograaf ertoe om Thierry evenals Gonzo, de latere abt van Florennes, te typeren als een engel. Via hun *conversio* probeerden zij immers tijdens hun lichamelijke leven, de onlichamelijke engelen te imiteren.²¹³ Het meest nadrukkelijk aanwezig was echter de deugd van gehoorzaamheid, die meerdere keren benadrukt werd en zelfs in overtreffende trap aan Thierry toegeschreven werd.²¹⁴

Le don des larmes au Moyen âge: un instrument spirituel en quête d'institution, Ve - XIIIe siècle, Parijs: Michel (2001), p. 216, 414-415. Meer literatuur over het spirituele belang van tranen kan gevonden worden bij Catherine Oppel, *A theology of tears: from Augustine to the early thirteenth century* (Monash University, 2002); Piroška Nagy, "Individualité et larmes monastiques. Une expérience de soi ou de Dieu?", in: Gert Melville, Markus Schürer (eds.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster: Lit (2002); Elina Gertsman (ed.), *Crying in the middle ages: tears of history* New York: Routledge (2012); Katherine Harvey, "Episcopal emotions: tears in the life of the medieval bishop", in: *Historical Research*, 87, (2014), p. 591-610.

²⁰⁹ *Ideo et ex studiis et qualitate morum eius coniciebat pius pater, quantus et qualis, si adolesceret, ille puer esset futurus; omnia enim quae in illo considerabat, bonae spei erant argumenta... Incedebat quippe humiliter inclinato in terram capite, humeris deiectis, manibus et pedibus et brachiis pulchre compositis, oculis submissis et humiliter respicientibus; rarus in ore risus, et ipse tenuis erat et moderatus; in genis lacrimae deprehendebantur frequentius; morum autem elegantia et animi sapientia simul cum aetate in eo crescebant. Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 41, hfst. 8.

²¹⁰ *Zelebatur autem virtutes omnium, componens vitam suam imitatione aliorum; illius enim humilitatem, istius obedientiam sectabatur, istius se informabat simplicitate; illum frequentius orantem, istum imitabatur studiosius legentem; cum illo caritate certabat, istum patientia superabat. Ad obediendum semper paratus, mirabilis erat omnibus; castitati vero luxuriam subdidit et incentiva vitiorum, et ipsos, qui non desunt in senibus naturales corporis motus, lectionum assiduitate, vigiliarum instantia et orationum frequentia in lascivientis adolescentia annis viriliter compescuit et frenavit. Ibid.*, p. 42, hfst. 9.

²¹¹ *Quidquid in se culpabile reprehendat, mox insequabatur lacrimis, et puniebat ciborum et potus abstinentia; corpus tenuerat non quidem quantum volebat, sed in quantum abbas permittebat. Ibid.*, p. 42, hfst. 9.

²¹² *Ibid.*, p. 42, hfst. 9.

²¹³ *Erant enim longe dissimiles ab illis ecclesiarum rectoribus, quos hoc tempore principari videmus, casti, sobrii, humilitate, caritate ceterisque virtutibus fundati et radicati; in conversatione corporali angelorum incorporealem vitam studebant imitari. Ibid.*, p. 46, hfst. 16.

²¹⁴ *Ille autem obedientissime paruit... Ibid.*, 42, hfst. 9.

Dergelijke leven in monastieke deugdzaamheid en nederigheid, diende ook in de hogere wijdingen bewaard te worden, zoals de biograaf van Gerwin van Saint-Riquier benadrukte.²¹⁵ Een ander voorbeeld van een abt die als modelmonnik omschreven werd, is Rotlandus, abt van Hasnon. De *Historia monasterii Hasnoniensis* vertelt hoe hij een imiteerbaar leven wilde leiden dat sober hij was in kledij en eten, hoe hij een steen of de grond als kussen gebruikte en vaak al biddend de nacht in de kerk doorbracht. Ook zijn nederigheid werd meermaals benadrukt.²¹⁶

Dit leven als ideale monnik liet echter weinig ruimte voor eigen initiatief, wat zeker bij Thierry duidelijk naar voren kwam. Al zijn bevorderingen (tot priester, tot leraar, later tot abt), waren te danken aan de tussenkomst van anderen en wilde hij uit nederigheid weigeren. Zijn gehechtheid aan zijn leermeester Richard van Saint-Vanne spreekt echter niet alleen uit de verschillende voorbeelden van gehoorzaamheid, maar ook uit diverse anekdotes. Wanneer bijvoorbeeld Richard het abbatiaat van Lobbes opgaf en naar Saint-Vanne terugkeerde, bracht het verlies van zijn meester Thierry zo in verwarring dat hij de monastieke stabiliteit verbrak en Richard achterna reisde. Eerst trok hij naar Stavelot omdat hij gehoord had over Poppo, die zelf ook een leerling was van Richard en vele deugden had, waaronder gehoorzaamheid.²¹⁷ Toen hij van daar echter probeerde verder te trekken naar Verdun, begon zijn paard te hinken zodat hij niet verder kon reizen. Wanneer Poppo dat vernam, wees hij Thierry streng terecht. Hij begreep immers dat het hinkende paard een straf was omdat de monnik zonder toelating van de abt zijn abdij verlaten had. Thierry keerde hierop terug naar Lobbes, waarbij het paard niet meer hinkte.²¹⁸ Ook al was Thierry begiftigd met vele monastieke deugden, ook hij mocht niet ongestraft en op eigen houtje de monastieke stabiliteit verbreken. Ook in de *Vita Popponis* werd het belang van *stabilitas* voor een monnik benadrukt: wanneer Richard Poppo met zich meenam uit Saint-Thierry naar Verdun, beklemtoonde de *vita* immers dat Poppo enkel lichamelijk en niet in geest uit zijn thuisabdij vertrok.²¹⁹

²¹⁵ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, boek 4, p. 212, hfst. 15.

²¹⁶ ... *pie vivere volentibus imitabilis ... Sic se humilitate inter humilis aequalem... Lectisternia eius saepius vel petra vel sola nuda tellus, vel cum remissius indulgere voluit corpore, vilia quaeque, mattae aut sagi stramenta. Veste vilis, cibo sibi parvus, aliis sumptuosus et largus omnia in omnibus discretione temperans, disciplina coherens. Historia monasterii Hasnoniensis*, p. 158, hfst. 18.

²¹⁷ *ad abbatem Popponem venit, qui et ipse e numero discipulorum magistri sui fuerat, multaque obedientia et ceterarum virtutum culmine promotus... Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 42, hfst. 10.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 42-43, hfst. 10.

²¹⁹ *Vir Dei corpore, non mente, inde discessit, atque Viridunum cum praedicto venerabili Richardo abbate ire perrexit. Everhelmus, Onulfus, Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 299, hfst. 9.

3.2.6 De monastieke keuze van Richard van Saint-Vanne

Deze voorbeelden maken duidelijk dat niet alleen de monastieke deugden, met nadruk op nederigheid en gehoorzaamheid cruciaal waren, maar ook dat een leraar, meestal de abt, een belangrijke rol speelde in de ontwikkeling hiervan. In vele gevallen werd deze positie vervuld door Richard van Saint-Vanne. Op het eerste gezicht lijkt het dan ook verwonderlijk dat de verschillende bronnen die naar Richard verwijzen, diens monastieke spiritualiteit maar weinig diepgaand aan bod lieten komen.

Tijdens zijn opleiding in Reims kreeg hij uiteraard een uitgebreide intellectuele vorming. Hij ontwikkelde hier ook zijn persoonlijke spiritualiteit en paste zijn levenswijze aan door zelf te vasten en te waken, hetgeen Hugo van Flavigny als een zeer religieuze levenswandel beschreef. Ook was hij constant in gebed.²²⁰ Richard keek neer op de wereldlijke hoogmoed en verlangde het kruis van Christus op te nemen en hem te volgen.²²¹ Hierbij vond hij aansluiting bij Frederik, die er ook voor koos om Christus te volgen.²²² Bij deze beschrijving is het opvallend dat de nadruk voornamelijk lag op het navolgen van Christus en dat er geen duidelijke keuze gemaakt werd voor het monastieke leven. Beide mannen hoopten een plaats te vinden waar ze als armen van Christus in de strengheid van de Regel konden leven²²³ en kwamen terecht in Saint-Vanne in Verdun.²²⁴ In wat volgde, bleek ook dat beide mannen geen weldoordachte keuze hadden gemaakt. Na de kennismaking met Saint-Vanne onder abt Fingen waren ze immers teleurgesteld over de armoedige toestand van de abdij en trokken ze naar Cluny om advies te vragen aan Odilo en zich eventueel daar te vestigen. Hij raadde hen aan hun eerste keuze te handhaven, maar terug in Saint-Vanne bleven beide mannen twijfelen of ze niet beter

²²⁰ *Transivit itaque in eadem urbe proficiens usque ad perfectum incrementorum aetatem et qui erat acer ingenio, statuit sibimetipsi normam vivendi, recidens in se noxia, quae in aliis solerti vigilantia reprehendebat. Porbat hoc religiosa vitae eius conversatio... Erat enim vere religiosus, orationibus continuis vacans.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 369, hfst. 2.

²²¹ *Quin toto mundiali fastu despecto, crucem Christi accipere et eum sequi omnibus votis deliberaret;* *Vita Richardi*, p. 282, hfst. 2; Hugo van Flavigny verwijst hiervoor ook naar de goddelijke roeping van Abraham, een veel gebruikt citaat bij een religieuze conversio. *“Exi de terra tua et de cognatione tua,” ... raeberet eis exemplum sequendi Christum ... ubi aliquando certa est via periculi, incerta salutis, cum retrahit hominem iam Deo proximantem amor propinquorum, et reverberat aciem vultus eius, qua Deus intuendus esset, caritas carnis et multimodae punctiones seculi, quas non adeo graves sentit qui oportunitatem sentiendi vitat et refugit.* Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 370, hfst. 3.

²²² *Postponere saecularem pompam et Christum sequi sitienter desiderabat.* *Vita Richardi*, p. 282, hfst. 3.

²²³ *Ad hanc ergo, Deo volente, unanimini devotione, pauperem Christum pauperes Christi voluntaria paupertate sequentes, properare festinaverunt, in pulsando perstiterunt quodisque suscepti fuerunt.* *Ibid.*, p. 282, hfst. 4; *...ut pauper quilibet locus eligeretur, in quo honor Dei et rigor regulae conservaretur, ubi novi christianae paupertatis amatores exerceri et sic demum alios in spiritualis tyrocinnii exercitio instruere possent...* Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 370, hfst. 4.

²²⁴ Verdun was tevens de thuisbasis de Verdun-Ardennefamilie, de verwanten van Frederik. De keuze was dus zeker geen toeval. Vanderputten wees er op dat het mogelijks deze familie was die Richard naar Verdun wilde halen. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 81-83.

naar de nieuwere abdij van Saint-Paul konden trekken. Enkel de tussenkomst van een recluse, die door God gewaarschuwd was over dit plan van beide mannen, kon verhinderen dat ze Saint-Vanne opnieuw verlieten.²²⁵

Een eerste aspect van dit verhaal is uiteraard de nadruk op de goddelijke wil dat Richard in Saint-Vanne zou intreden, hetgeen ook door de aansporing van Odilo van Cluny bevestigd werd. Het gebruik van dit *topos* kan echter niet verduisteren dat de monastieke ambities van Richard niet bedoeld waren om zich als nederig monnik terug te trekken in een leven van gebed. Dit kon immers zonder problemen in de abdij van Saint-Vanne waar volgens de *gesta* de monniken in armoedige omstandigheden leefden.²²⁶ Om hun ambities waar te maken, was een inbreuk op de monastieke gelofte van *stabilitas* blijkbaar geen bezwaar voor deze figuren die uit een seculiere omgeving kwamen en enkel de tussenkomst van de door God aangestuurde recluse kon deze fout voorkomen. Waar bij de andere abten hun moment van *conversio* beschreven werd als een kantelmoment in hun leven waarbij ze ijverig begonnen te studeren en hun deugden begonnen te ontwikkelen, is hier bij Richard en Frederik ook weinig van te merken, behalve een summiere verwijzing door Hugo van Flavigny dat ze in alles verplicht werden tot geduld en nederigheid.²²⁷ In juli 1004 legde Richard zijn geloften als monnik af, het verplichte noviciaat van een jaar uit de Regel van Benedictus werd dus niet nageleefd. Een ander punt waarop Richard afweek van de voorgeschreven regels, was dat hij zonder toestemming van de aartsbisschop van Reims was ingetreden. Wanneer abt Fingen dit te weten kwam, zond hij een boodschap naar de aartsbisschop waarin hij schreef dat de wil van God diende nagevolgd te worden waardoor Richard de toestemming verkreeg.²²⁸ Het statuut van Richard als monnik duurde maar heel kort, want in oktober van hetzelfde jaar werd hij als opvolger verkozen voor de gestorven abt.²²⁹ In tegenstelling tot bijvoorbeeld Johannes van Gorze of Thierry van Saint-Hubert werd Richard dus op geen enkel moment gepresenteerd als modelmonnik.

Dit lijkt aan te sluiten bij Richards voorgeschiedenis aan de kathedraalschool van Reims waar hij voorbestemd leek voor een carrière in de hoge seculiere clerus. Ook Richards

²²⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 370-371, hoofdstuk 4; *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, p. 48, hfst. 9; *Vita Richardi* p. 282-283, hfst. 5.

²²⁶ *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, 48, hfst. 9.

²²⁷ *facti sunt omnibus forma patientiae et humilitatis*, Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 371, hfst. 5.

²²⁸ *Quia vero venerabilis Richardus absque permissu et licentia archiepiscopi Remensis monasticum habitum suscepit, conquirebatur episcopus canonicum suae ecclesiae ab ea inordinate recessisse. Quamobrem eum conabatur repetere. Quod ubi ad aures Fingenii abbatis pervenit, evocato eo, rem ordine pandit. Ille, patre consolato, Remensi archiepiscopo cartulam misit hec continentem: "si spiritu ducimini, non estis sub lege". Quam ille suscipiens et vim verbi diligentius intendens, merito ait: "abiit qui spiritu Dei ductus est, et ideo a nobis repentus non est". Sic confutata repetentium eum calumpnia est, immo magis ad imitandum eum accensu multorum devotio est.* Ibid., p. 371, hfst. 5.

²²⁹ Ibid., p. 371, hfst. 6.

zelfrepresentatie toont aan dat zijn inspiratie voor zijn spirituele identiteit niet louter monastiek was. Zoals Vanderputten in zijn studie over Richard aangetoond heeft, zijn er enkele opvallende overeenkomsten tussen het leven van Richard en de heiligenlevens van bisschoppen van Verdun en van de H. Rodingus, patroonheilige van Vasloges. Enkele van deze *vitae* schreef Richard zelf, anderen waren een inspiratie in zijn spirituele zoektocht.²³⁰ De *vita* van de H. Vanne, de patroonheilige van de abdij schreef Richard op vraag van de monniken. In de inleiding verwees hij weliswaar naar de typisch monastieke deugden van nederigheid en gehoorzaamheid die hem aangezet hadden tot het schrijven.²³¹ Het omschrijven van de deugden van de H. Vanne nam Richard echter over uit het leven van de H. Maximin van Micy, hetgeen er lijkt op te wijzen dat hijzelf zeer weinig interesse had in het opstellen van een deugdcatalogus of het benadrukken van de monastieke deugden van de eigen patroonheilige.²³² Rodingus als Madalveus werden door Richard zelf bedeed met enkele monastieke deugden, waaronder nederigheid en gehoorzaamheid, maar andere aspecten van hun leven werden uitgebreider uitgewerkt, zoals ook verder in dit hoofdstuk zal aangetoond worden.²³³

Zowel de representatie als de zelfrepresentatie van Richard van Saint-Vanne, lijken er dus op te wijzen dat deze de monastieke deugden kende en belangrijk vond. Hij legde immers gehoorzaamheid en nederigheid op aan anderen. Ook Frederik, zijn medekompaan die van een zeer vooraanstaand geslacht afkomstig was, werd beschreven als zeer nederig, omdat dit de hoogste deugd was.²³⁴ Zo beschreef Hugo van Flavigny hoe Frederik in de keuken de taak van de afwas op zich nam, tot grote verwondering van zijn broer die toevallig langskwam en die vroeg waarom hij die afkomstig was uit zo'n adellijke familie wel dergelijk werk diende uit te voeren. Hierop repliceerde Frederik dat H. Petrus en Vanne diegenen waren die het hoogst geplaatst waren en niet hijzelf.²³⁵

Richards eigen becommernis echter lijkt niet geweest te zijn om uit te groeien tot een exemplarisch monnik. Zoals verder ook nog zal aangetoond worden, zag Richard zich eerder als religieus virtuoos dan als modelmonnik. Zijn nederigheid werd vooral

²³⁰ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 53-61.

²³¹ Hij omschreef zichzelf als *inexperto*, een tradioneel nederigheidstopos dat vaak voorkomt in prologen van teksten. Verder gaf hij ook aan dat hij uit gehoorzaamheid aan zijn monniken de taak aangevat had. ... *pro culpa inobedientie periculo subiacere*. Richard van Saint-Vanne, *Vita sancti Vitoni Virdunensis*, p. 371.

²³² Over de interpretatie van deze *Vita S. Vitonis*, Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 91-92.

²³³ Over Madalveus: *Fuit enim humilitate precipuus, caritate diffusus, obedientia cunctis subditus, patientia probatus, prudentia mirabilis, sobrietate laudabilis, iusticia insignis, fortitudine spectabilis*; *Vita sancti Madalvei*, p. 193, hfst. 7. Voor Rodingus: *erat enim oboedienta praeclarus, scientia praeditus, orationi deditus, caritate diffusus, deo devotus, patientia mirabilis, morum benignitate perdulcis, agilis in opere, sedulus in taciturnitate, iustitia insignis, humilitate incomparabilis...* Richard van Saint-Vanne, *Vita Rodingi*, p. 172.

²³⁴ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 370.

²³⁵ *Ibid.*, p. 373, hfst. 7.

veruiterlijkt in zijn streven om één te worden met Christus, eerder dan in het uitvoeren van nederige taken.²³⁶ Er zijn weinig tekstvoorbeelden te vinden waarin Richard werd voorgesteld als gehoorzaam, nederig of discreet. Dit lijkt aan te sluiten bij zijn andere afwijkingen van de doorsnee monnik, zoals het feit dat hij geen noviciaat lijkt doorgemaakt te hebben, maar enkele maanden na zijn bekering al abt werd. Hoewel Richard wel belang hechtte aan het navolgen van de Regel van Benedictus voor monniken, is het moeilijk na te gaan in welke mate hij zich hier ook aan hield en werd dit in tegenstelling tot bij andere figuren amper aangeraakt in de bronnen. Wat wel duidelijk is, is dat Richard zocht naar spirituele vervolmaking via wegen die niet bedoeld waren voor een gewone monnik. Ook de rest van zijn levensloop – als abt van diverse abdijen en actief te midden van wereldlijke en kerkelijke leiders – week sterk af van het beeld dat van de ideale monnik en abt geschetst werd in de Regel van Benedictus. Het lijkt dan ook geen toeval dat Thierry van Saint-Hubert, wier monastieke deugden zo uitgebreid bejubeld werden in zijn levensbeschrijving van de ideale monnik, uitgroeide tot een abt van één gemeenschap en zich in grote mate ook zou beperken tot zijn abbatiale taak in zijn thuishaven.

Ook op het einde van de elfde eeuw dienden abten ongetwijfeld in de eerste plaats een ideale monnik te zijn. In de meerderheid van de gevallen echter wijdden de bronnen minder uit over hun persoonlijke monastieke spiritualiteit. Aan Lambertus van Sint-Bertijns echter werd tijdens zijn leven een traktaat gewijd dat onder meer zijn deugden beschreef. Hierin werd zijn zachtmoedigheid en *discretio* bejubeld, en het lof gezongen over zijn volharding in gebed en mededogen.²³⁷ Uit de verdere omschrijvingen werden echter vooral zijn kwaliteiten als leraar en leider aangehaald, die niet noodzakelijk als ideale monnik konden beschouwd worden. Zoals uit volgend subhoofdstuk zal blijken, zochten meerdere abten naar manieren om persoonlijk te excelleren en uit te stijgen boven de ideaaltypische monnik.

²³⁶ Wagner, "De l'humilité de l'abbé Richard", p. 3-15.

²³⁷ *Quis, inquam, morum mansuetudinem et in omni actione discretionem propria descriptione in eo declamat? Instantiam vero illius in assiduis orationibus quis laudabili conclusione denunciat? Nobilitatem animi eius et misericordiam quis vel per partes praedicare valeat? Non est nostri ingenii virtutem illius vel fame sive religionis necnon et maxime auctoritatis gloriosa praeconia recitare. Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini, proloog, p. 947.*

3.3 Spirituele speerpunten: de ontwikkeling van een diepgaande persoonlijke spiritualiteit

Bovenop de besproken ontwikkeling van de monastieke spiritualiteit en de creatie van een beeld van de abt als ideale monnik, ging het merendeel van de onderzochte figuren een stap verder dan de standaard die de Regel van Benedictus had uitgezet. Van monniken in een gemeenschap werd het in deze periode niet verwacht dat zij in hun persoonlijke vroomheid opvielen, maar net dat ze bijdroegen aan het gemeenschappelijk beeld van zuiverheid.²³⁸ Verschillende abten daarentegen waren enerzijds via de ontwikkeling van hun monastieke deugden een voorbeeld dat voor iedereen na te volgen was, anderzijds ontplooiden sommigen ook persoonlijke spirituele speerpunten die hen boven de gewone monnik plaatsten.

Deze individuele spiritualiteit uitte zich op verschillende manier, hier besproken in drie delen die in praktijk uiteraard onderling verweven waren. In een eerste onderdeel wordt de zoektocht van deze abten naar wereldverzaking via vergaande ascese en het imiteren van heilige voorbeelden en Christus onderzocht. Een tweede paragraaf behandelt de herleving van het *peregrinatio*-ideaal in verschillende verschijningsvormen. Als derde luik worden eremitische tendensen belicht. Het gemeenschappelijk idee achter deze uitingen van spiritualiteit, was dat de wereldlijke invloed gevaarlijk was voor het zielenheil en dat men hieraan diende te verzaken. De mate en intensiteit waarin dit moest gebeuren, evolueerde echter doorheen de tijd en was ook afhankelijk van persoonlijke capaciteiten. Dergelijke uitingen werden immers voorgesteld als een combinatie van een individuele zoektocht naar de beste manier om God te dienen en een gave van God die niet aan iedereen geschonken werd.

Vooraf vanaf de elfde eeuw was er in toenemende mate aandacht voor de uitwerking van dit aspect van abbatiale identiteit, zowel in de weergave in de bronnen als in de zelfrepresentatie van sommige figuren, met als meest uitgesproken voorbeeld Richard van Saint-Vanne. Deze profileerde zijn spiritualiteit eerder als uitzonderlijk en minder als monastiek. Wanneer abten excelleerden in persoonlijke spiritualiteit, konden ze uitgroeien tot een spirituele aristocratie van religieuze virtuozen. De charismatische autoriteit die hierdoor verleend werd, ondersteunde zo ook andere aspecten van hun leiderschap.²³⁹ Het was echter balanceren op een slappe koord. Vaak overschreden deze uitingen van diepgaande spiritualiteit immers de voorschriften het reguliere leven binnen een gemeenschap. Daarom kon een persoonlijk spirituele zoektocht enkel

²³⁸ Jestice, *Wayward monks*, p. 23.

²³⁹ In hoofdstuk 1.2.4 wordt dieper ingegaan op de concepten van religieuze virtuositeit en charismatische autoriteit.

aanvaardbaar zijn wanneer de monastieke deugden, zoals uiteengezet in het voorgaande deel, als basis genomen werden.

3.3.1 Een heilig ideaal via ascese en *imitatio Christi*

Boetedoening en ascese hebben altijd een integraal onderdeel gevormd van de christelijke geloofsbelevens. Pas door de wereld te verzaken en lichaam en geest te controleren, kon men zich immers volledig richten op contemplatie en hopen ooit één te worden met Christus. De verloochening van het lichamelijke werd tevens beschouwd als een manier om op aarde boete te doen voor de zonden en zich voor te bereiden op het laatste oordeel. De inspiratie hiervoor was veelvoudig. In het Nieuwe Testament werd verschillende malen opgeroepen om Christus na te volgen en onder de kerkvaders werd bediscussieerd op welke manier dit het beste kon gebeuren.²⁴⁰ In de vroegste periode van het christendom werd deze *imitatio Christi* lijfelijk overgenomen door martelaren die tijdens de vervolging het lijden van Christus navolgden om ook zelf lichamelijke te lijden en te sterven voor het geloof en zo de welwillende uitvoerders van Gods wil werden.²⁴¹ Eenmaal het christendom aanvaard was als staatsgodsdienst, kreeg martelaarschap een meer figuurlijke en metaforische betekenis en werden andere manieren gezocht om de onthechting van de wereld te tonen. De eerste voorbeelden hiervan waren nog zeer lichamelijke, zoals blijkt uit de voorbeelden van de Egyptische woestijnheiligen. Dit concept van een leven in de woestijn evolueerde echter naar een verblijf op elke locatie waar men vrijwillig de wereld verzaakte om te bidden, ascetisch te leven of fysiek te lijden in imitatie van Christus. Hiermee werd aldus de basis gelegd voor de terugtrekking in monastieke gemeenschappen als ideaal om Christus na te volgen.²⁴²

Het eerste ascetische voorbeeld in Gallië kan gevonden worden in de figuur Martinus (vierde eeuw). Deze vormde een sterk contrast met de Gallische bisschoppen van zijn tijd die vooral leefden als gecultiveerde edellieden. Mogelijks wilde de schrijver van de *Vita Martini*, Sulpicius Severus, Martinus dezelfde status aanmeten als de Egyptische woestijnheiligen. De *vita* werd zeer populair en invloedrijk als standaard voor

²⁴⁰ Pseudo-Cyprian schreef bijvoorbeeld “wij die geloven dat we zullen regeren met God, moeten dood zijn voor de wereld. Want men kan niet hopen op martelaarschap, tenzij men de wereld haat, noch het prijzen door God verkrijgen, tenzij men van Christus houdt. Maar iedereen die van Christus houdt, houdt niet van de wereld. Giles Constable, "The ideal of the imitation of Christ", in: Giles Constable (ed.), *Three studies in medieval religious and social thought: the interpretation of Mary and Martha, the ideal of the imitation of Christ, the orders of society*, Cambridge: Cambridge university press (1995), p. 149-150.

²⁴¹ Ibid., p. 148.

²⁴² Jerome Kroll, Bernard S. Bachrach, *The mystic mind: the psychology of medieval mystics and ascetics*, New York (N.Y.): Routledge (2005), p. 107.

heiligenlevens en beïnvloeding van de ontwikkeling van het kloosterwezen.²⁴³ Eenmaal het christendom algemeen verspreid was, representeerden dit soort voorbeelden van ascetische virtuozen de meest extreme expressie van waarden en normen die andere mensen meer gematigd en imperfect uitvoeren.²⁴⁴ Door hun sterke nadruk op ascese hadden dergelijke heiligen een zuiver hart verkregen waardoor ze “buitengewoon” werden.²⁴⁵

Ondanks de verschillende heilige voorbeelden en verwijzingen was er geen algemeen aanvaarde standaard voor ascetisch leven. Hoe streng men voor zichzelf mocht zijn of wat de balans moest zijn tussen ascetische discipline als imitatie van Christus en liefdadigheid als imitatie van Christus, was dan ook het onderwerp van verscheidene debatten. Ook moest men beducht zijn voor hoogmoed of onderlinge competitie, wat door publieke tentoonspreiding van vergaand ascetisme teweeg gebracht kon worden. Ten slotte waren er de praktische effecten van verzwakking die het lichaam te fragiel maakten om nog Gods wil uit te voeren.²⁴⁶ Gregorius van Tours bijvoorbeeld beschreef het verlangen naar extreme beproevingen als een val van de duivel om de goddelijke diensten niet meer naar behoren uit te voeren. Gregorius De Grote benadrukte dat spirituele manifestaties van heiligheid hoger geplaatst waren dan fysieke. Lichamelijke mirakelen konden soms wel heiligheid tonen maar deze niet veroorzaken, terwijl spirituele mirakels, die in de geest voltrokken werden, de deugd van het leven misschien niet toonden maar er wel aan de grondslag van lagen.²⁴⁷

Ascese mocht geen doel op zich worden, maar moest altijd een middel blijven; vandaar dat een belangrijke traditie de noodzaak van gematigdheid benadrukte, zeker in een

²⁴³ F.R. Hoare, "The life of Saint Martin of Tours", in: Thomas Noble, Thomas Head (eds.), *Soldiers of Christ: saints and saints' lives from late antiquity and the early middle ages*, University Park: Pennsylvania state university press (1995), p. 2-3.

²⁴⁴ Voor Durkheim hadden ascetische virtuozen in de samenleving de functie om “de normen te hoog houden, zodat ze niet te laag zouden wegzakken”. Virtuoze asceten belichaamden zo de meer extreme uitdrukking van waarden en normen die anderen meer gematigd en imperfect hebben. Systematische ascese en terugtrekking uit de wereld kon ook leiden tot een soort charismatisch bovennatuurlijk prestige dat op zijn beurt kon leiden tot innovatieve invloed of macht in de wereld. Silber, *Virtuosity, charisma, and social order* p. 43-45, verwijst naar Emile Durkheim, *The elementary forms of religious life*, Glencoe: Free Press (1965), p. 356.

²⁴⁵ Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt: WBG (2009), p. 160-161.

²⁴⁶ Kroll, Bachrach, *The mystic mind*, p. 22.

²⁴⁷ zoals vermeld bij Giles Constable, "Moderation and restraint in ascetic practices in the middle ages", in: Haijo Jan Westra (ed.), *From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval thought*, Leiden: Brill (1992), p. 316 met verwijzing naar Gregorius de Grote, *Homilia in Evangelia, Libri Duo*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *PL*, 76, 2, Parijs: (1849), 1216A.

monastieke context.²⁴⁸ In de Regel van Benedictus werd niet verwezen naar de imitatie van het lijden van de mensgeworden Christus, maar naar de navolging van zijn gehoorzaamheid en nederigheid. Abten moesten “het voorbeeld van de Goede Herder imiteren, die de 99 schapen in de bergen achterliet om het ene dat was achtergebleven, te zoeken”.²⁴⁹ Benedictus van Aniane beklemtoonde ook het belang van gematigdheid. Zelf leefde hij eerst in een gemeenschap volgens harde ascetische principes, maar wanneer hij de taak kreeg om kloosters te hervormen, veranderde hij zijn eigen strenge ascetische observantie en verzachtte de strengheid van ascese voor de leden van de gemeenschap.²⁵⁰ De afzwering van de wereld door monniken en nonnen kon vergeleken worden met de intentie van de martelaren, waarbij zij door hun levenswijze in het klooster imitatoren van Christus werden. Een religieus leven beginnen, was net zoals martelaarschap een tweede doopsel waarbij monniken en nonnen in een nieuw leven herboren werden, gezuiverd van de zonde.²⁵¹

Uiteraard werd wel van elke monnik een zekere mate van ascese verwacht als vorm van verzaking aan de wereld. Nederigheid, een van de basisdeugden in de Regel van Benedictus, vergde ook afwijzing van eer en aanzien. Toch vereiste de Regel van een gewone monnik geen extreme strengheid van leven, maar eerder een sobere instelling. Zo gaf Benedictus zelf aan dat maar weinig monniken in staat waren om heel hun leven te vasten. Daarom werd als leidraad meegegeven om zeker tijdens de vastgelegde vastenperiodes een puurheid van leven na te volgen en bovenop de gewone dienstbaarheid ook te verzaken aan voedsel of drank en speciale gebeden toe te voegen, ieder in de mate dat het voor hem mogelijk was. Ieders inspanning moest echter ook voorgelegd worden aan de abt en diens goedkeuring wegdragen, opdat het niet tot vergankelijke glorie zou leiden.²⁵² Een vergaande ascese met lichamelijke mortificatie om het lijden van Christus te benaderen, werd dus niet verwacht van een monnik. Toch werd persoonlijke ascese, door de associatie die het opriep met Christus, de martelaren en andere heiligen, door velen aanzien als een ideaalbeeld waarmee men de persoonlijke

²⁴⁸ Paulus bijvoorbeeld verklaarde dat lichamelijke oefeningen maar weinig voordelen bood, maar dat godsvrucht voor alles voordelig was. 1 Tim. 4, 8. Constable, "Moderation and restraint in ascetic practices in the middle ages", p. 315.

²⁴⁹ Constable, "The ideal of the imitation of Christ", p. 157.

²⁵⁰ Kroll, Bachrach, *The mystic mind*, p. 17- 19.

²⁵¹ Constable, "The ideal of the imitation of Christ", p. 149.

²⁵² *Licet omni tempore vita monachi quadragesimae debet observationem habere, tamen quia paucorum est ista virtus, ideo suademus istis diebus quadragesimae omni puritate vitam suam custodire, omnes pariter et negligentias aliorum temporum his diebus sanctis diluere... Ergo his diebus augeamus nobis aliquid solitu pensu servitatis nostrae, orationes peculiares, ciborum et potus abstinenciam ut unusquisque super mensuram sibi indictam... Hoc ipsud tamen quod unusquisque offerit abbati suo suggerat... quia quod sine permissione patris spiritualis fit praesumptioni deputabitur et vanae gloriae non mercedi.* Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 604-606, hfst. 49.

spiritualiteit verder kon ontwikkelen om nader tot God te komen. Vandaar dat in de bronnen een zekere mate van ascese - zoals het overstijgen van de monastieke standaard voor vasten, bidden en waken, en lichamelijke verloochening - altijd beschreven werd als hoger spiritueel doel. De intensiteit en wijze konden evenwel drastisch verschillen.

De basisinspiratie voor deze extra vervolmaking, was steeds om afstand te doen van al wat wereldlijk was. De tiende-eeuwse *Vita Johannis* is hiervan het duidelijkste voorbeeld. In zijn zoektocht naar het meest perfecte leven, werd Johannes reeds aangetrokken door mensen van wie hij wist dat hun reputatie verschilde van die van wereldlijke lieden.²⁵³ Het leven van deze eremitische figuren werd omschreven als een streven naar steeds grotere onthouding, waarbij men de nacht in gebed doorbracht om afstand te leren nemen van de wereld. De beschrijving van deze ascese had echter vooral als doel om aan te tonen dat dat de hoofdfiguren van het latere Gorze voor hun intrede al leefden volgens de monastieke ingesteldheid en had weinig kenmerken van een vergaande lichamelijke mortificatie.

Binnen de monastieke gemeenschap was persoonlijke ascetische excellentie moeilijker te combineren met het gemeenschapsleven. De enkelingen die hierin wilden excelleerden, werden beschouwd als bewonderenswaardige uitzonderingen, eerder dan als na te volgen voorbeelden. Zo was er monnik Angelram die na een periode van hoogmoed tot inkeer kwam en zich tot het andere uiterste keerde.²⁵⁴ Hij ging hierin zo ver dat hij zich afzonderde van de gemeenschap en – hoewel hij nog deelnam aan de taken voor elke monnik – in een hut bij het graf van St. Chrodogang ging leven. Zijn lichamelijke ascese was zo streng dat hij geleidelijk lichaamskracht verloor en in een droom zijn dood aangekondigd kreeg. Dergelijke intense ascese was in praktijk moeilijk te combineren met het gemeenschapsleven van de monniken. Door de strengheid van leven kon Angelram uiteindelijk zijn monastieke taken niet meer vervullen of zelfs naar het koor komen. Eveneens plaatste hij zich voor een deel buiten de gemeenschap door een hut te bouwen bij het graf van de stichter.²⁵⁵ Ook op andere momenten werd in de *vita* onrechtstreeks gewezen op de incompatibiliteit van strenge persoonlijke ascese met een actief monastiek gemeenschapsleven. Twee andere monniken trokken naar de Vogezen om daar in een

²⁵³ *Ad mundi contemptum et facultatum renuntiationem ex integro omni desiderio estuabat... Quia igitur quo se verteret ignorabat, quod solum poterat virorum quorundam, quos fama vulgatior a saecularium conversatione seiungere videbatur.* Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis* p. 58, hfst. 20.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 92, hfst. 60-61.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 92-94, hfst. 61-64.

ermitage de meest intense mortificatie te ondergaan en werkelijk dood te zijn voor de wereld.²⁵⁶

Wie binnen de gemeenschap van monniken van Gorze wilde blijven functioneren, kon beter kiezen voor een vergaande soberheid die de andere monniken niet verstoorde. Hierbij was het van het grootste belang om niet enkel aan het eigen heil te denken, maar ook gehoorzaam te zijn aan de abt, die het heil van de gemeenschap voor ogen had. Zo werd in de *vita* beschreven hoe Johannes deelnam aan alle taken van de monniken en aan het gemeenschappelijke officie, maar zich ook slaap ontzegde omdat hij zijn nachten opofferde aan intens persoonlijk gebed. Wanneer hij eenmaal 's nachts overmand was door slaap, sloeg hij zich met een boek om wakker te kunnen blijven om psalmen te reciteren.²⁵⁷ Ook vastte hij door zichzelf telkens een kleinere portie dan de anderen toe te bedelen. Wanneer hij hierdoor echter sterk verzwakte en eenmaal flauwviel tijdens het werk, berispte de abt hem en spoorde hem aan zijn strengheid te matigen.²⁵⁸ Een andere referentie naar de soberheid van Johannes werd beschreven in de *Vita Kaddroe*, die zijn ontstaan ook in Gorzercontext kende. Hierin werd geschetst dat abt Johannes sterk verzwakt was door ziekte, maar toch zwaar bleef vasten. Dit kwam ter ore aan Kaddroë, die naar Gorze trok. Daar aangekomen, vroeg hij vlees te bereiden. Hij plaatste dit bij Johannes, maar deze weigerde het zelfs maar aan te raken. Kaddroë begreep dat Johannes het niet zou beroeren en at het uit *caritas* zelf op, waardoor Johannes de kracht in zijn lichaam terugkreeg. Terug in zijn eigen klooster vastte Kaddroë echter streng als schild tegen spirituele liederlijkheid.²⁵⁹

Dat vergaande ascese niet louter positieve gevolgen had en door velen beschouwd werd als te excessief, blijkt ook uit de *Carmina cantabrigensia*, een satirisch gedicht uit de tiende-eeuwse Lotharingische ruimte. Hierin werd beschreven hoe abt Johannes zonder voedsel als de engelen wilde leven en hiervoor de abdij verliet. Na een week echter kwam hij door honger gedreven terug aankloppen bij de abdijpoort. Daar wilde de poortwachter eerst niet opendoen omdat hij niet geloofde dat het Johannes kon zijn, omdat deze immers bij

²⁵⁶ *Is post plures annos maiore calore virtutis tactus, heremum, altero quodam cui Gundelach vocabulum fuit sibi sociato, in remotioribus Vosagi expetiit, ibique in illa divinae contemplationis suavitate, acerba admodum corporis castigatione, et mundo vere... mortuus...* Ibid., p. 98, hfst. 69.

²⁵⁷ *Ubi cum ei aliquando ipsa vincente natura somnus obreperet, a codice se statim excutiens, huc illucque psalmi quid semper demurmurans spaciabatur...* ibid., p. 110, hfst. 82.

²⁵⁸ Ibid., p. 120, hfst. 92-93.

²⁵⁹ *Cumque illatos (= het vlees) Johannes horreret attingere, sciens Kaddroe quia caritas non quaerit quae sua sunt, qui jam olim parcitatis amore saltem ovum non contingere statuerat, carnes suscipiens, comedebat. Quod cum vir Dei Johannes vidisset, jam non valens ejus jussui contraire, infirma membra, quoad convalesceret, refocillavit. Quid ergo? Nonne caritati Christi in hoc quoque Kaddroe deservivit? Inde ad monasterium reversus, rigore abstinentiae contra spirituales nequitias scutum recepit. Vita sancti Cadroae, p. 498, hfst. 30.*

de engelen leefde. Men mocht in zijn ascese dus vooral niet vergeten dat men slechts een mens met beperkingen was, en niet hoogmoedig zoals de engelen willen leven.²⁶⁰

Ook in andere bronnen uit deze periode worden weinig sporen teruggevonden van aansporingen tot ascese of imitatie van martelaarschap. Zo werden in de *Sermo de sancto Gorgonio*, bedoeld om voorgelezen te worden aan de monniken van Gorze, de martelingen beschreven die Gorgo onderging omdat hij geen afstand wilde doen van zijn geloof. Dit was echter geen aansporing om zelf ook lichamelijk te lijden: er werd geconcludeerd dat het belangrijk was om een misprijzen te hebben voor de wereld en dat monniken dit ook in hun hart (en dus niet lichamelijk) moesten naleven.²⁶¹ Eerder dan vergaande persoonlijk versterving, werd dus gehoorzaamheid, nederigheid en aanpassing aan het gemeenschapsleven hoog ingeschat.²⁶²

Het jaar 1000 als spirituele inspiratiebron?

In de periode rond het jaar 1000 doken nieuwe tendensen op in de spiritualiteit, die hun invloed hadden op de ascetische beleving. Langzaam verschoof de focus naar een meer menselijke visie op Christus. In de vroegere periode was vooral belangstelling voor het goddelijke aspect van Christus, en werd hij vooral voorgesteld als machtige koning en overwinnaar. Hoewel dit beeld bleef bestaan, werd in aanloop van de millenniumwissel ook toenemende aandacht geschonken aan zijn menswording en lijden.²⁶³ In de kunst verschenen kruisbeelden met de stervende en lijdende Christus, waarvan het

²⁶⁰ *Carmina Cantabrigensia*, in: Karl Stecker (ed.), *MGH, SS. rer. Germ.*, 40, Berolini: Weidmann (1926), p. 97-100; Lotter, *Die vita Brunonis*, p. 69.

²⁶¹ *Nullis iam ardoribus estuatur, quoniam dulcedine incircumscripti luminis satiatur, despexit in brevi transitorium seculum, quo totum possideret perpetuum. Et nos, fratres, veri efficiamur beatissimi patris nostri Gorgonii victoriosissimi martyris imitatores, sinceriter dominum Iesum christum mentis progressu sequentes, ut cum eo gloriam exultationis possideamus, cuius nos famulos profiteamur prestante eodem domino et salvatore nostro Iesu christo qui cum patre et spiritu sancto vivit et gloriatur deus per omnia saecula saeculorum. Amen. Sermo de sancto Gorgonio*, p. 150, hfst. 14.

²⁶² Ook in Cluny was in de tiende eeuw deze matiging eerder het ideaal voor monniken en abten. Majolus bijvoorbeeld (d. 994) die vrij snel na zijn dood als heilige vereerd werd, was slechts een gematigd asceet. Iogna-Prat, *Agni immaculati*, p. 16-17.

²⁶³ In de post-Karolingische periode versterkte dit beeld van Christus de autoriteit van de heersers. Koningen werd gezalfd in imitatie van Christus en leken hem te imiteren in zijn koninklijke rol. Constable, "The ideal of the imitation of Christ", p. 160-162, 179; Phyllis G. Jestice, "A new fashion in imitating Christ: Changing spiritual perspectives around the year 1000", in: Michael Frassetto (ed.), *The year 1000: religious and social response to the turning of the First Millennium*, New York: Palgrave Macmillan (2002), p. 167.

Gerokruisbeeld (circa 975-999) het vroegst gekende voorbeeld is.²⁶⁴ Ook in de liturgie kwam er geleidelijk meer toewijding aan het lichaam en bloed van Christus.²⁶⁵ Deze grotere interesse voor de mensgeworden Christus werd mede gegenereerd door het besef van de kalender, namelijk de 1000-jarige herdenking van de geboorte en vervolgens het lijden van Christus.²⁶⁶ Waarschijnlijk was niet iedereen in de samenleving zich hier in dezelfde mate van bewust, maar zeker in monastieke milieus leefde deze herdenking.²⁶⁷ Vaak geciteerde bronnen in deze context zijn de getuigenissen van Rodulf Glaber en Ademar van Chabannes. Deze laatste verwees onder meer naar tekenen in de hemel, droogte, hevige regen, plagen, hongersnood en zons- en maansverduisteringen en getuigde hoe hijzelf in 1010 een lichtgevend kruis in de hemel zag waaraan Christus hing.²⁶⁸ De vernietiging van het H. Graf in Jeruzalem speelde waarschijnlijk eveneens een rol in deze perceptie.²⁶⁹ Glaber verwees naar een zonne-eclips duizend jaar na de passie van Christus en naar diverse onheilstekenen die datzelfde jaar de wereld troffen.²⁷⁰ Elders in zijn kroniek verwees hij naar het belang van het millennium van de menswording en de passie van Christus als oorzaak van de radicale stijging van het aantal pelgrimages naar Jeruzalem.²⁷¹ Ook uit de geschriften van Odo van Cluny bleek in de tiende eeuw reeds een geloof dat het einde der tijden zou kunnen samenvallen met deze duizendjarige periode. In een sermoen uit 1003-1004 gericht aan Majolus, werden de monniken van Cluny

²⁶⁴ Jestice, "A new fashion in imitating Christ", p. 166; Fulton, *From judgment to passion*, p. 80.

²⁶⁵ Peter Damianus (d. 1072) bijvoorbeeld voegde aan de goede-vrijdagliturgie nieuwe "improperia" toe waarin Christus gedetailleerd beschreef welk lijden hij op zich had genomen voor zijn volk. Fulton, *From judgment to passion*, p. 143.

²⁶⁶ Het jaar 1000 moet niet te nauw geïnterpreteerd worden. Men was bezig met het herberekenen van de tijdsrekening en er bestonden verschillende visies over de precieze datum van het duizendjarig bestaan van Christus' passie. Sigebert van Gembloux en Abbo van Fleury bijvoorbeeld dachten dat dit in 1012 was. Johannes Fried, "Awaiting the end of time around the turn of the year 1000", in: Richard Landes, Andrew Gow, David Van Meter (eds.), *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press (2003) p. 22.

²⁶⁷ In de *annales* van Saint-Amand bijvoorbeeld staat in 980 *hoc anno complentur mille anni a nativitate Christi secundum veritatem ewangelii, qui secundum ciclum Dionisii anno abhinc 21 finiuntur; sicque in anno dominice passionis veritati ewangelice contraitur. Annales Elnonenses*, p. 12.

²⁶⁸ Ademar van Chabannes, *Chronique*, in: Georges Pon (ed.), Turnhout: Brepols (2003), p. 257, hfst. 46.

²⁶⁹ Richard Landes, *Relics, apocalypse and the deceits of history. Ademar of Chabannes, 989-1034*, Cambridge, London: Harvard University Press (1995), p. 38-45; Daniel Callahan, "The Tau Cross in the Writings of Ademar of Chabannes", in: Michael Frassetto (ed.), *The Year 1000. Religious and Social Response to the turning of the First Millennium*, New York: Palgrave Macmillan (2002), p. 63.

²⁷⁰ Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, p. 210-212, hfst. 25-26; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 176; Over Glaber en zijn (beperkte) invloed in zijn eigen tijd, zie ook Edward Peters, "Mutations, adjustments, terrors, historians and the year 1000", in: Michael Frassetto (ed.), *The year 1000. Religious and social response to the turning of the first millennium*, New York: Palgrave Macmillan (2002), p. 12-13.

²⁷¹ Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque* p. 205. Daniel Callahan, "Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century", in: *Haskins society journal*, 6, (1994) p. 123.

vergeleken met de 144.000 uitverkorenen die het Lam zouden volgen voor het laatste oordeel.²⁷²

Of er rond het jaar 1000 ook daadwerkelijk wijdverspreide apocalyptische angsten leefden, is sterk het onderwerp van debat. Verschillende, voornamelijk Franse onderzoeken sinds de negentiende eeuw, met een opflakking rond het jaar 2000, hebben “*les terreurs de l'an mil*” afgedaan als een verzinsel uit de romantiek dat geen weerslag kende in de middeleeuwse geest.²⁷³ Historici als Fried konden echter aantonen dat veel van deze onderzoeken een te nauwe focus namen, en dat het idee van het einde der tijden niet gelijk diende te staan met panische verlamme angsten, maar ook hoopvolle daadkracht in zich kon dragen.²⁷⁴ Ook de diverse tekstverwijzingen naar het einde der tijden of de handelingen van personen als Glaber, Ademar van Chabannes of Richard van Saint-Vanne zijn moeilijk opzij te schuiven als louter toeval.²⁷⁵

²⁷² Fried, "Awaiting the end of time around the turn of the year 1000", p. 33.

²⁷³ Een voorbeeld van dergelijk onderzoek is Sylvain Gougenheim, *Les fausses terreurs de l'an mil: Attente de la fin du monde ou approfondissement de la foi?*, Parijs: Picard (1999). Dit werk is in andere studies over deze periode vaak aangeduid als een goed overzicht van de verwachtingen die leefden rond het jaar 1000, zonder dat dieper op het onderwerp werd ingegaan. Landes heeft echter opgemerkt dat de harde tegenkanting in de laatste decennia voor van de twintigste eeuw ook bepaald werden door verwachtingen omtrent de millenniumwissel naar het jaar 2000. Daarnaast hebben historici vaak moeilijkheden gehad met het interpreteren van religieuze en apocalyptische gevoelens in het verleden, omdat deze altijd niet bleken uit te komen. Richard Landes, "Introduction: The terrible espoirs of 1000 and the Tacit Fears of 2000", in: Richard Landes, Andrew Gow, David Van Meter (eds.), *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Vol. 3-15, Oxford: Oxford University Press (2003), p. 3-5. Een goed overzicht van de historiografische debatten is ook terug te vinden in Peters, "Mutations, adjustments, terrors, historians and the year 1000", p. 9-28.

²⁷⁴ De stelling dat zaken als de godsvrede niet zouden ondernomen zijn als men echt dacht dat het einde der tijden nabij was, zoals Ferdinand Lot stelt, wordt door Fried tegengesproken. In de teksten leest Fried net de aansporing om de tijd die ons rest te gebruiken voor vrome werken. Een christen moest het einde der tijden afwachten in de hoogste staat van activiteit en niet in lethargische wanhoop. Ook vroeg Fried zich af of penitentiële hervorming en ascetisch optimisme niet samen moesten behandeld worden met de vraag naar de “terrors of the year 1000”. Voorheen werd het onderwerp te nauw bekeken. Peters, "Mutations, adjustments, terrors, historians and the year 1000", p. 19; Fried, "Awaiting the end of time around the turn of the year 1000", p. 45; Richard Landes, "The fear of an apocalyptic year 1000: Augustinian historiography, Medieval and Modern", in: Richard Landes, Andrew Gow, David Van Meter (eds.), *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press (2003), p. 244-245.

²⁷⁵ Van Meter stelt het zo “Once we have learned what to look for, the evidence proves to be rather plentiful: we find set before us a veritable millennial banquet of texts, each begging to be sampled first” “...that shall tell us something about how and why, if at all, such apocalypticism and millennial rhetoric exerted some meaningful influence on the course of those events and processes, great and small, that are the stuff of history”. David Van Meter, "Apocalyptic moments and eschatological rhetoric of reform in the early eleventh century: The case of the vision of S. Vaast", in: Richard Landes, Andrew Gow, David Van Meter (eds.), *The apocalyptic year 1000: religious expectations and social change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press (2003), p. 311-312; Fried, "Awaiting the end of time around the turn of the year 1000", p. 19-20; Fulton, *From judgment to passion*, p. 72; Susan Von Daum Tholl, "Visualising the Millennium: eschatological rhetoric for the Ottonian court", in: Richard Landes, Andrew

Het is hier niet de bedoeling om het debat omtrent milleniaristische en apocalyptische ideeën opnieuw te voeren. Wel wil ik erop wijzen dat er een stijgende aandacht was voor de passie van Christus, hetgeen een weerslag had op de ascetische *performance* van verschillende figuren. Deze verandering in geest werd, zoals Fulton stelt, waarschijnlijk beïnvloed door het besef van de kalender.²⁷⁶ Waar tot de late tiende eeuw de boodschap om Christus te imiteren voor velen vreemd in de oren moet hebben geklonken, omdat hij uniek was en niet kon geïmiteerd worden, vermenigvuldigen zich na 970 toch ook de verwijzingen naar het verlangen tot een *imitatio Christi*.²⁷⁷

Bij Richard van Saint-Vanne zijn de aanknopingspunten met deze tijdsgeest het meest duidelijk aanwezig, zowel in zijn zelfrepresentatie als in latere representaties van diens identiteit. Het idee van een nakende Apocalyps is bijvoorbeeld terug te vinden in de brief die Richard zelf schreef op het moment dat hij zijn gezag als abt probeerde te vestigen in Sint-Vaast en die door Hugo van Flavigny werd ingevoegd in zijn kroniek. De inhoud van de brief is door onder meer Roubach geanalyseerd als een getuigenis van het bestaan van milleniaristische gevoelens.²⁷⁸ Hierin beschreef Richard immers hoe een monnik van de abdij twee visionaire reizen had gemaakt waarbij de aartsengel Michael hem had rondgeleid in het hiernamaals. De ziel van de monnik kwam onder meer in de kamer waar de kalender bewaard werd en de aartsengel bevestigde hem dat het einde van de wereld nabij was.²⁷⁹ Hoewel deze brief voor Richard ook een manier was om zijn tegenstanders terecht te wijzen en de monniken aan te sporen hun gedrag aan te passen volgens de norm die Richard wilde,²⁸⁰ kan er niet aan voorbij gegaan worden dat Richard openstond voor het idee van een nakend oordeel en geloofde dat het van belang was zijn levenswijze hiernaar te richten. Het wekt dus geen verwondering dat de biografen van Richard beschreven hoe hij zich persoonlijk identificeerde met Christus en zijn lijden, een discours dat hoogstwaarschijnlijk door Richard zelf mee aangestuurd was. Hugo van Flavigny beschreef hoe Richard al tijdens zijn opleiding aan de kathedraalschool zijn lichaam oefende tijdens het reciteren van de psalmen. Tijdens de eerste vijftig psalmen raakte hij met zijn handpalmen de grond aan, de volgende vijftig reciteerde hij staande

Gow, David Van Meter (eds.), *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press (2003), p. 232. Een overzicht van teksten die wijzen op een angst voor het einde der tijden worden weergegeven bij Van Meter, "Selected Documents on eschatological expectations and social change around the year 1000", p. 337-345.

²⁷⁶ Fulton, *From judgment to passion*, p. 63.

²⁷⁷ Jestice, "A new fashion in imitating Christ", p. 168-169; Constable, "The ideal of the imitation of Christ" p 179.

²⁷⁸ Sharon Roubach, "The hidden apocalypse: Richard of Saint-Vanne and the otherworld", in: *Journal of Medieval History*, 32, (2006), p. 302-314.

²⁷⁹ Van Meter, "Apocalyptic moments", p. 313, 318; Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 381-391.

²⁸⁰ Dit wordt verder uitgewerkt in hoofdstuk 4, Monastiek leiderschap.

en voor de laatste boog hij zijn volledige lichaam.²⁸¹ Hij bad ook elke dag voor het kruis met de woorden “*Adoro te domine Christi, crucem ascendentem, et benedico te*”. Op een dag bad hij zo intens en keek met betraande ogen naar het kruis wanneer hij een stem hoorde zeggen “Jij hebt me op aarde gezegend, en ik zegen jou”, waarop de rechterhand aan het kruis hem zegende.²⁸² Op een andere dag in intense devotie, sprak het kruisbeeld tot hem dat wie hem echt wilde dienen, hem diende te volgen, hetgeen Richard deed door in te treden.²⁸³

Het is niet verwonderlijk dat de beschrijving van Richard als een navolger van de lichamelijke Christus, gekoppeld werd aan zijn verblijf aan de kathedraalschool van Reims want, volgens onderzoek van Jestice, was het in dergelijke milieus dat deze concepten ontstonden, eerder dan in monastieke context. Ze onderzocht onder meer de aanwezigheid van het idee van de menselijke Christus in het gezamenlijk werk van bisschop Notger van Luik (d. 1008) en Heriger van Lobbes, dat vanuit de Luikse kathedraalschool naar de school van Lobbes zou verspreid zijn. In meerdere *vitae* door Heriger geschreven, werd stilgestaan werd bij de menswording van Christus en diens lijden. Tevens benadrukte hij ook in de *Vita Remacli* dat daden en woorden voor heiligheid van groter belang waren dan mirakelen.²⁸⁴ Dergelijke ideeën waren nog niet algemeen verspreid op het einde van de tiende eeuw, getuige onder meer de vele mirakelen in de *Vita Kaddroe*. Ook in Saint-Vanne onder Fingen leefde vooral het idee van de goddelijkheid van Christus. In een gedicht van Carus over het kruis uit het abbatiaat van Fingen bijvoorbeeld, stond het kruis voornamelijk symbool voor Christus’ overwinning op de dood en niet voor diens lijden.²⁸⁵

In contrast hiermee staat de beschrijving van het Richards persoonlijke devotie voor het kruis. De meest uitgebreide verwijzing is te lezen bij de pelgrimage van Richard naar Jeruzalem. Het meeleven ter plaatse met het passieverhaal, deed Hugo van Flavigny opmerken dat Richard gedurende zijn hele leven erop gericht was om te lijden met

²⁸¹ *Cui etiam moris erat psalterium ex ordine quoque die dicere, et primos quidem quinquagenos psalmos stando manibus ad terram deflexis dicebat, qui quagenos erectus, quinquagenos prostratus toto se suspensus.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 369, hfst. 2.

²⁸² *Solebat etiam ante crucem orationem cotidianam dicere, quarum hec erant omnium versuum inicia: “Adoro te, Christe, crucem ascendentem, et benedico te” Quas cum die una multa perorasset instantia, surgens ab oratione, et crucifixum cum lacrimis aspiciens, audivit vocem dicentem sibi: “Tu me in terris benedixisti, et ego benedico te”. Et elevata dextera, qui erat in forma crucis benedixit eum.* Ibid., p. 369, hfst. 2.

²⁸³ “*Qui mihi ministrat, me sequatur*”, ibid., p. 369-370, hfst. 3-4.

²⁸⁴ Jestice, “A new fashion in imitating Christ”, p. 172-174.

²⁸⁵ Dit gedicht werd waarschijnlijk geschreven in Saint-Clement in Metz onder het abbatiaat van Fingen maar kan ook teruggevonden worden in de bibliotheek van Saint-Vanne. Ook onder het abbatiaat van Richard werd de tekst nog intensief gebruikt in de liturgie, zoals de toegevoegde neumen in manuscript Verdun BM 77 getuigen. Richard had dus een uitgebreide interesse voor het kruis van Christus, en voor de verschillende symbolische betekenissen die ermee verbonden waren. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 193-194.

Christus, hem nabij te zijn en met hem begraven te worden, zodat Christus hem zou toelaten samen met hem te verrijzen.²⁸⁶ Tijdens deze pelgrimage verwierf Richard ook een relik van het H. Kruis waarmee hij de rest van zijn leven een persoonlijke band zou behouden.²⁸⁷

Daarnaast bood ook zijn functie als abt de mogelijkheid om de vergelijking met Christus te maken en dan voornamelijk in de abdij van Sint-Vaast waar hij moeite had om zijn gezag te vestigen. Zo gaf hij zich over aan lichamelijke ascese, zoals het dragen van het boetekleed of nachtelijk waken, waarbij hij God smeekte om de abdij te beschermen waarvan de integriteit bedreigd werd door verwereldlijking.²⁸⁸ De moeilijke situatie in Sint-Vaast gaf Hugo van Flavigny de mogelijkheid om de band tussen Richard en Christus verder te benadrukken. Wanneer immers door de monniken een aanslag tegen Richard beraamd werd, vergeleek Hugo Richards situatie met die van het Paaslam. De daders van de moordpoging bereikten echter het inzicht dat Jezus zelf Richard beschermde en kwamen tot inkeer.²⁸⁹ De band tussen Christus en Richard werd ook in diverse mirakelen bevestigd. De *Miracula S. Solennis* (midden elfde eeuw) beschreven hoe Richard op zijn terugweg van een bezoek aan het schrijn van Martinus in Tours, langskwam in Blois en daar op vraag van het volk de mis vierde. Tijdens zijn preek besprak hij het lijden van Christus, hoe hij aan het kruis hing en er water en bloed uit zijn zijde stroomde. Op dat moment baadde het kruisbeeld in een hemels licht en stroomde er water uit het beeld.²⁹⁰ De latere *Miracula Richardi* bespraken een gelijkaardig mirakel, waarbij Richard geknield zat aan de voeten van het kruis en er tijdens zijn gebed tranen van Christus op zijn hoofd neerdruppelden.²⁹¹

Het verlangen van Richard om zich volledig op de devotie van Christus te richten was echter weinig compatibel met zijn functie als abt van diverse abdijen. Volgens Hugo van Flavigny trok Richard zich daarom terug in de bergen van Vogezen, om daar in strengheid te leven en Christus te bereiken. In een hutje bij de Saint-Mont kastijdde hij zijn lichaam

²⁸⁶ *Quid enim fuit totus vitae eius excursus, nisi velle pati pro Christo, commori ei et consepeliri ut daretur sibi per Christum in Gloria resurgere cum illo?* Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 396, hfst. 22. De pelgrimage van Richard wordt uitgebreid besproken in het hoofdstuk 3.3.2.

²⁸⁷ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 70.

²⁸⁸ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 377, hfst. 11; Wagner, "De l'humilité de l'abbé Richard", p. 6-7; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 116.

²⁸⁹ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 378, hfst. 12.

²⁹⁰ *Miracula sancti Solennis*, in: AA SS, Septembris, 7, Antwerpen: Bernardus Albertus Vander Plassche (1760), p. 78, mirakel 2.

²⁹¹ *Miracula Richardi*, p. 533, mirakel 7. Mogelijks was dit mirakel geïnspireerd op het verhaal in de *miracula Solennis*. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 29, n. 62; p. 69, n. 103.

om zijn ziel te verlichten.²⁹² Richards heiligheid bleef echter niet lang geheim zodat er verschillende mannen zich daar onder zijn leiding wilden plaatsen, die hij een regel gaf die geïnspireerd was op de doctrine van de woestijnvaders.²⁹³ Gedurende vijf jaar gaf Richard zich daar over aan penitentie zonder dat zijn devoot verlangen verminderde.²⁹⁴ Hierna werd de abt echter teruggeroepen door de bisschop en de monniken van Saint-Vanne en nam hij, hoewel niet geheel vrijwillig, zijn taak als leider van de gemeenschap opnieuw op zich.²⁹⁵ Vergaande lichamelijke ascese en penitentie waren dus moeilijk combineerbaar met traditioneel cenobitisme en zeker met verplichtingen die het abbatiaat met zich meebracht, een functie waar Richard geen afstand van deed. Zijn ascese en *imitatio Christi* waren voor hem bedoeld als spirituele vervolmaking, waarvan ook de intrede in het klooster een stap waren geweest.

Richard was zeker niet het enige voorbeeld van persoonlijke ascese en terugtrekking om nader tot Christus te komen.²⁹⁶ Een van de bekendste en meest extreme asceten in de elfde eeuw was Petrus Damianus (1006-1072), die een eremitische gemeenschap stichtte in het Italiaanse Fonte Avella. Daar werd aan de monniken een leven in strikte ascese en afzondering opgelegd, waarbij constant moest gevast worden en de monniken zomer en winter blootsvoets moesten lopen. Ook in dergelijk leven in eenzaamheid en ascese was er echter ruimte voor verdere perfectionering. Daarom werden aan de verder gevorderde monniken van de gemeenschap ook andere spirituele oefeningen opgelegd, zoals het dragen van ijzeren banden rond het lichaam, het bidden met de armen in kruisvorm gestrekt of het geselen van het eigen lichaam²⁹⁷

Dergelijke vergaande ascese in gemeenschappen met zelfkastijdende monniken kwam in Lotharingen echter niet voor. Voor monniken gold de gematigdheid van de Regel van Benedictus als leidraad. Het voorbeeld van Richard toonde aan dat hijzelf, als imitator van Christus, zich niet als na te leven voorbeeld voor de monniken beschouwde maar zichzelf in een verder stadium zag op de weg van de spirituele vervolmaking. Dergelijke religieuze

²⁹² *Ubi quanta se corporis maceratione attriverit, quanta mentis contritione animam relevaverit.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 402, hfst. 29.

²⁹³ *Et cum diutius latere, non potuit. Ceperunt et illo confluere, quis similis inoleverat ardor vitae anachoreticae et eius se discipulatu contradere; quibus et ipse normam vivere instituit secundum morem a sanctis patris institutum.* Ibid., p. 402, hfst. 29; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 302-303.

²⁹⁴ *Cumque iam quinquennium dedicatae penitentiae impleretur, devotio sancti desiderii non minuebatur, quin in dies propensiori studio augebatur, quia in ipsa sua exercitatione delectabatur, qui delectatione pascebatur. Inclinauerat enim cervicem animi in testimonia Domini, incessu humilia, successu excelsa, processu clarissima, et quia veram philosophiam amplexabatur, excitabatur, accendebatur, et ardebat, ignitum enim eloquium tuum vehementer, Domine, et servus tuus dilexit illud.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 402, hfst. 29.

²⁹⁵ Ibid., p. 402, hfst. 29; *Vita Richardi*, p. 288, hfst. 16.

²⁹⁶ De mogelijkheden die eremitisme boden voor spirituele oefeningen en hun relatie tot het kloosterleven worden ook verder uitgebreider behandeld.

²⁹⁷ Lawrence, *Medieval monasticism*, p. 150-152; Fulton, *From judgment to passion*, p. 97.

virtuositeit kon zich alleen ontwikkelen omdat er ook een zeker vertrouwen bestond in de mogelijkheid om vrijwillig en individueel keuzes te maken in de zoektocht naar perfectie.²⁹⁸ Deze ingesteldheid was echter niet altijd vanzelfsprekend in overeenstemming te brengen met het monnikenwezen dat steunde op gehoorzaamheid en nederigheid. Deze spanning tussen uitzonderlijkheid en volgzzaamheid aan de regel is ook bij andere abten op te merken, hoewel de verwijzingen naar een persoonlijke relatie tot Christus in de meeste gevallen minder uitgewerkt was dan bij Richard. De *Vita Popponis* verwees bijvoorbeeld summier in de lofrede op Poppo na diens dood, hoe hij vastte, nooit baadde, maar vooral ook dat hij zich in het geheim flagelleerde.²⁹⁹

Hoewel de verwijzingen naar een echte *imitatio Christi* dus niet bij elke abt even sterk aanwezig waren als bij Richard van Saint-Vanne, bleef het idee van een lichamelijke boetedoening als middel om dichter tot God te komen en als teken van uitverkorenheid wel gedurende de hele elfde eeuw sterk aanwezig, maar steeds in combinatie met de basis van monastieke deugden en plichten.

Door in het geheim ascetisch te leven werd de nederigheid van deze abten benadrukt en werden de monastieke deugden van deze figuren gekoppeld aan meer uitzonderlijke heilige kenmerken. Uiteraard was deze levenswijze nooit geheel geheim, er diende voornamelijk benadrukt te worden dat zij een hoger doel voor ogen hadden dan menselijk lof. Op het einde van de elfde eeuw en begin van de twaalfde eeuw nam de aandacht in verschillende bronnen voor lichamelijk ascetisme als teken van spirituele vervolmaking nog verder toe, maar werd tevens gewaakt over de balans met monastieke perfectie binnen het gemeenschapsleven.

De *Vita Theoderici* bijvoorbeeld beschrijft hoe Theodericus als kind de ascese van zijn zus Ansoaldis navolgde, en zijn lichaam uitdaagde. Als monnik bekwaamde hij zich hier verder in, maar ging hij echter niet zo ver als hijzelf wilde, maar zo ver als de abt het toeliet.³⁰⁰ Zeker voor onervaren monniken immers mocht de lichamelijke uitdaging geen doel op zich worden, maar moest benadrukt worden dat het doel een nauwere band met God was. De matiging in kastijding kon op deze manier een vorm zijn om de eigen wil in bedwang te houden en nederig te blijven. Later in zijn carrière, als leraar in Stavelot, was

²⁹⁸ Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 199.

²⁹⁹ *Quam in tantum ieiuniis flagellis in se ipsum intendebat, ut quicquid vitiosum caro sui adversum spiritum concupiscebatur, ipse flagellis propria sibi manu clam illatis extergeret, et pro hoc in se ipsum vindicta per se ipsum procederet. Balnearum vero usus raro in infirmitate, qua assidue laborabat, numquam vero ante infirmitatem postque conversionem sibi admittebat; tum etiam a saginatis cibariis omnimodis abstinebat. Nec solum ad carnis macerationem huiusmodi abstinencia suffecit, sed insuper ad crucifigendum se mundo peregrinationis sibi cruces adiecit, saepe limina adiens apostolorum, saepe etiam, atque ut ita dicam usitatius excubias ceterorum frequens sanctorum.* Everhelmus, *Onulfus, Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 312, hfst. 28.

³⁰⁰ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 42, hfst. 9.

Thierry's persoonlijke ascese moeilijk te combineren met zijn dagtaak. Daarom stond 's nachts op om de extra gebeden die hij overdag niet kon vervullen, te volbrengen.³⁰¹

Wanneer hij op het einde van zijn leven op sterven lag, merkten de monniken dat hij zijn hele leven in het geheim een boetekleed gedragen had. Ze smeekten hem het uit te doen om zijn laatste momenten aangenamer te maken, wat hij uiteraard weigerde.³⁰²

Ook Gerwin van Saint-Riquier gebruikte de nacht voor spirituele oefeningen. Hij had gezorgd dat zijn bed zeer oncomfortabel was, zodat hij enkel een korte en onderbroken slaap kon hebben. Meestal trok hij naar de kerk waar hij voor alle altaren neerknielde en intens bad en psalmen zong. Wanneer de tijd voor de nachtelijke getijden aanbrak, glipte hij snel naar bed om niet betrappt te worden, en wanneer de broeders opstonden, maakte hij zich samen met hen klaar voor de nachtdienst. Hij wilde immers dat zijn devotie verborgen zou blijven, tenzij voor de ogen van God. Ook daarna ging hij niet terug naar bed maar dompelde zich onder in het goddelijke woord.³⁰³ De kroniek benadrukte echter dat Gerwin nooit afweek van hetgeen de regel voorschreef, zelf niet bij zware vermoeidheid en ziekte, en zo voor de broeders een voorbeeld was van soberheid en heilige ijver.³⁰⁴ Daarnaast verstierf Gerwin ook zijn eigen vlees. De kroniek beschrijft echter dat hij in deze periodes er het meest gelukkig uitzag, in die mate dat hij zijn eigen vreugde probeerde te matigen om niet de indruk te wekken dat hij licht van karakter was en om de gepaste waardigheid in zijn gedrag te bewaren.³⁰⁵

De aandacht die Hariulf van Oudenburg had voor het lichamelijk ascetisch streven van Gerwin, is ook in andere bronnen van zijn hand terug te vinden. In de kroniek van Saint-Riquier was eveneens het leven van de patroonheilige opgenomen, waarin ook het lichamelijke ascese van Richarius beschreven werd. Deze waakte 's nachts en vastte zo strikt dat hij enkel brood vermengd met as wilde eten. Zijn penitentie was zo sterk dat Hariulf ze vergeleek met de martelaren ten tijde van Nero en Trajanus. In tegenstelling tot hen echter was dit een vrijwillige opoffering van Richarius, die niet slechts voor enkele dagen maar voor zijn hele leven voortduurde.³⁰⁶

In de *Vita Arnulfi* (gedateerd rond 1114), beschreef Hariulf de lichamelijke mortificatie van Arnulfus nog een stuk explicieter. Zijn intrede als monnik werd reeds beschreven als een

³⁰¹ Ibid., p. 43, hfst. 12.

³⁰² Ibid., p. 55, hfst. 29.

³⁰³ *His autem Deo digne expletis, si sensisset horam esse qua fratres assurgerent, illico fugiens ne ab aliquo aedituorum vel janitorum videretur, ad lectum redibat, ut scilicet haec quae de eo feruntur bona quo occultiora eo firmiora possideret.* Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 246-247, boek 4, hfst. 26.

³⁰⁴ Ibid., p. 248, boek 4, hfst. 26.

³⁰⁵ *Et cum tantopere carnem propriam edomaret, tanta alacritate utebatur, ut non esurire, sed opulentis eduliis aestuare inclutum abbatem ipsa vultus hilaritate putares; quam tamen sic retinebat hilaritatem, ut nihil levitatis inesse apparet, servata in omnibus honestatis gravitate.* Ibid., p. 259, boek 4, hfst. 26.

³⁰⁶ Ibid., p. 18, boek 1, hfst. 7.

navolging van de mortificatie van Christus.³⁰⁷ Dat dit geen puur symbolisch woordgebruik was, bewijst het vervolg van de kroniek waar beschreven werd hoe Arnulfus zijn lichaam begon te bedwingen door zijn vlees te versterven, te waken, te vasten en in tranen lang te bidden. Om elke wereldlijke vreugde uit te bannen, omgordde hij zich met een ruwe disteltak vol doornen. Terwijl hij zo zijn ledematen afmatte, richtte hij zijn geest op het hemelse.³⁰⁸ Dergelijk leven was voor Arnulfus echter nog niet streng genoeg en hij verkreeg van zijn abt de toestemming om zich terug te trekken als recluse. Om zijn lichaam nog verder uit te dagen, verliet hij zijn cel en ging in een open kuil wonen in het idee dat hoe verder hij van de wereld was, hoe dichterbij God hij kon komen. Daar bracht hij drie jaar en zes maanden door, volhardend biddend, psalmen zingend in meditatie over God. Deze voortdurende beproeving van zijn lichaam beschouwde hij als een eer en plezier.³⁰⁹ Dergelijke levenswijze week uiteraard zeer sterk af van het reguliere monastieke leven. Dergelijke schets van Arnulfus had dan ook niet de bedoeling om een na te volgen voorbeeld voor alle monniken te zijn, maar diende als bewijs voor Arnulfus' persoonlijke heiligheid. Eenmaal hij aangesteld werd als abt van Saint-Médard of later als bisschop en abt van Oudenburg, kon deze levenswijze uiteraard niet volgehouden worden. De mate waarin hij zijn ascese verderzette, kwam op dat punt in de kroniek minder aan bod. Wel werden andere aspecten aangehaald die zijn heiligheid vervolmaakten, zoals zijn prediking.³¹⁰ Hoewel Arnulfus door zijn latere functie als bisschop niet als een zuiver monastiek figuur beschouwd kan worden, past de beschrijving van zijn persoonlijke ascese wel in de evolutie die in de abbatiale levensbeschrijvingen aanwezig was.

Waar in de tiende eeuw dus nog gewaarschuwd werd voor lichamelijke ascese en de moeilijkheid om dit te combineren met een monastiek regulier leven, evolueerde zulke versterving vanaf de elfde eeuw steeds meer tot een teken van persoonlijke excellentie, bovenop de monastieke deugden. Beschrijvingen van dergelijk gedrag waren echter – in tegenstelling tot beschrijvingen van monastieke deugden – niet bedoeld als spiegel voor alle monniken, maar een teken dat er wel ruimte gelaten werd voor individuele vervolmaking voor uitzonderlijke personen. Ook de nadruk op het geheime karakter van

³⁰⁷ *ac tonsuratum in habitu regulari crucis Christi mortificatione amiciunt. Jam vero monachum factum & vere huic mundo crucifixum*, Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 232, boek 1, hfst. 1, 4.

³⁰⁸ *Cæpit interea valida se mortificatione carnis constringere, vigiliis & jejuniis operam dare, orationique prolaxis cum lacrymis insisterere in omnibus probabilem exhibere: & ut funditus sibi risum motumque lætitiæ temporalis extingueret, asperrimo & nodoso spinosoque tribuli ramo corpus suum sub veste præcinxit, membra viriliter macerans, & mentem ad cælestia erigens; vultum tamen hilarem ac jucundum omnibus prætendens*. Ibid. p. 232, boek 1, hfst. 1, 5. Vertaling bij Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 92.

³⁰⁹ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 232-233, boek 1, hfst. 1,7; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 92.

³¹⁰ Zie ook hoofdstuk 5.

de ascese in verschillende teksten, wijst op de uitzonderlijkheid ervan. Hoewel deze verborgenheid uiteraard gelinkt kan worden aan het monastieke nederigheidstopos, is het zeker ook een benadrukking dat dit niet beschouwd werd als doorsnee monnikengedrag. Aanwijzingen van monastieke deugden als gehoorzaamheid werden immers nooit beschreven als volbracht in het geheim, maar als een voorbeeld voor allen. De toenemende aandacht voor lichamelijke ascese op het einde van elfde eeuw past op deze manier in de tendens van een toenemende hagiografische aandacht voor abbatiale figuren waarbij bepaalde aspecten van hun leiderschap als uitzonderlijk heilig werden voorgesteld, wat ook andere afwijkende aspecten van hun gedrag kon vergoelijken. Lichamelijke ascese was echter niet de enige manier waarop deze abten hun persoonlijke spiritualiteit ontwikkelden los van de monastieke standaard. Zoals volgende onderdelen duidelijk zullen maken, lieten ook *peregrinationes* en eremitisme toe uit het monastieke kader te breken onder bepaalde voorwaarden.

3.3.2 *Peregrinatio ex patria en pergrinatio ad loca sancta*

Een tweede manier waarop religieuzen trachtten hun religiositeit te verdiepen en nader tot God te komen, was via het ondernemen van een *peregrinatio*.³¹¹ Het idee van *peregrinatio*, weg te trekken uit je land en al het gekende achter te laten, is zeer verspreid in de Bijbel en christelijke literatuur. Abraham zelf had immers van God het gebod gekregen om zijn land, verwanten en het huis van zijn vader te verlaten en naar het land te trekken dat de Heer hem zou tonen.³¹² Ook Jezus beloofde het eeuwige leven aan wie zijn familie en land achterliet uit liefde voor hem.³¹³ Ook op andere plaatsen in de Bijbel kwam het idee van *peregrinatio* voor,³¹⁴ net als bij de Kerkvaders waar verduidelijkt werd dat de status van “vreemdeling en pelgrim” een vervreemding van God in zich kon dragen maar dat ook de *conversio* tot God als een *peregrinatio* kon begrepen worden.³¹⁵ Daarnaast werd vervreemding van de wereld tevens een na te streven ideaal omdat sinds de

³¹¹ De basis van dit hoofdstuk werd eerder neergeschreven in Vanommeslaeghe, "Wandering abbots", p. 20-23, 29-33.

³¹² Gen. 12, 1; Giles Constable, "Monachisme et pèlerinage au Moyen Age", in: *Revue Historique*, 258, (1977), p. 4-5.

³¹³ Mat. 19, 29: "En ieder die zijn huis, broers of zusters, vader of moeder, vrouw, kinderen of akkers heeft prijsgegeven in mijn Naam, zal het hondervoudige terugkrijgen en eeuwig leven ontvangen."

³¹⁴ 1, Petr., 2, 11: *advenae et peregrini*; eveneens in Heb., 11, 8-9.

³¹⁵ Het was Hieronymus die ertoe bijgedragen heeft de term *peregrinus* te laten circuleren, door die toe te passen op Jezus voor wie het leven slechts een passage was. Augustinus beschouwde het volk van God als rondzwervend omdat ze op weg waren naar het hemelse Jeruzalem, maar waarschuwde ook voor een vervreemding van God. Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 121; Jozef Semmler, "Peregrinatio und stabilitas im frühmittelalterlichen Mönchtum", in: Barbara Haupt, Wilhelm Busse (eds.), *Pilgerreisen im Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf: Droste (2006) p. 43.

zondevaal een vervreemding van de perfecte orde van God was ontstaan.³¹⁶ Hieruit ontstond het idee dat de christen een banneling is op aarde, maar op weg naar het hemelse thuisland, een denkbeeld dat in de vroege middeleeuwen erg populair werd. Het ideaal van de *peregrinatio* dat in de vierde en vijfde eeuw in het oosten was ontstaan, werd met begeestering overgenomen in Ierland. Het bekendste voorbeeld is ongetwijfeld Columbanus (540-614/615), voor wie de hoogste vorm van ascese de *peregrinatio* was.³¹⁷ Het achterlaten van huis en verwanten gold als eerste stap. De zee oversteken om vrijwillig in den vreemde verder te gaan leven was een volgende stap, de *potior peregrinatio*.³¹⁸ Dit werd gecombineerd met een missiegedachte, om ter plaatste het evangelie te prediken.³¹⁹ Deze *peregrinatio* met de belofte om niet naar het thuisland terug te keren en te prediken voor vreemde volkeren lijkt moeilijk te verenigen met het kloosterleven. Toch waren het altijd monniken die wegtrokken en waren kloosters zowel de plaatsen van het vertrek als het einddoel. In de kern was deze *peregrinatio* monastiek en Columbanus bedoelde vooral er vooral een gemeenschappelijk, maar potentieel eenzaam leven in een vreemd gebied mee. Columbanus stichtte zo de abdijen van Bobbio en Luxeuil en werd er zelf ook abt. Binnen deze abdijen moesten monniken een *solitaria vita* leiden. Zelf trok Columbanus zich als abt ook vaak terug in eenzaamheid en

³¹⁶ Gerhart Ladner, "Homo viator: mediaeval ideas on alienation and order", in: *Speculum*, 42, 2, (1967), p. 233, 237-238.

³¹⁷ Voor Columbanus kon de *peregrinatio* een vorm van martelaarschap zijn. In de regel die aan hem wordt toegeschreven, sprak hij over drie soorten martelaarschap: het rode, namelijk de marteldood. Dit kon versterkt worden door het witte martelaarschap, namelijk de zelfverloochening en lichamelijke mortificatie. Vervolgens voegden de Ieren nog een derde type toe: het groene martelaarschap, kleur van rouw, dat er in bestond verlangens uit te putten in ontzegging en vermoeidheid om zo boete te doen. De *peregrinatio* die tot gewelddadige dood kon leiden, combineerde deze drie concepten. Dat dit martelaarschap niet uit de lucht gegrepen was, demonstreert de studie van Heuclin, waarin aangetoond wordt dat ongeveer een kwart van de *peregrini* een gewelddadige dood stierf. Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 122.

³¹⁸ Angenendt verbindt deze *potior peregrinatio* aan de oud-Ierse traditie waarbij er twee soorten verbanning waren: die uit de stam en die van het eiland, waarbij de tweede het ergste was. In de *peregrinatio* kwam dit idee terug als vorm van boetedoening die vrijwillig door asceten op zich genomen werd. Deze vrijwilligheid werd vanaf Columbanus sterk benadrukt, ook Christus had immers de kruisdood vrijwillig op zich genomen. Wanneer Columbanus zijn thuisland verliet en naar het continent kwam met twaalf gezellen, verklaarde hij *Alienus tibi totus mundus est*. Ook andere uitspraken wezen erop dat het van belang was geen thuis te hebben op aarde, omdat de echte thuis bij onze vader in de hemel is. Daarom moest men het aardse verachten en met de gedachten altijd bij het hemelse te zijn. Arnold Angenendt, "Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800", in: Heinz Löwe (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, 2 vols, Vol. 1, Stuttgart: Klett-Cotta (1982) p. 52-53, 55-56.

³¹⁹ Jean Leclercq, "Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter", in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 55, (1960), p. 218. Angenendt, "Die irische Peregrinatio", p. 64-65; Semmler, "Peregrinatio und stabilitas", p. 44-46.

waarschijnlijk verliet hij zijn abdijen ook om te prediken.³²⁰ Het ideaal van Columbanus werd uitgedragen door talrijke Ierse *peregrini* die in de zesde en zevende eeuw op het vasteland honderden kloosters stichtten. Dezen verplaatsten zich meestal in groep, onder leiding van een *episcopus-abbas*, die vaak van koninklijken bloede was.³²¹

Het Ierse voorbeeld kreeg navolging van Angelsaksische monniken waarmee *praedicatio* en *peregrinatio* als penitentiële praktijk verder met elkaar verbonden werden.³²² De *peregrinatio* als ideaal verenigde in zich twee stromingen: ofwel het rondzwerven, ofwel intreden in een gemeenschap waar men vreemd was. Het voornaamste was om geïsoleerd te zijn en God in eenzaamheid te vinden. Vaak werd gemeenschapsleven in de kloosters met prediking en terugtrekking in eenzame contemplatie gecombineerd.³²³

Tegelijk drong een ander ideaal steeds meer naar de voorgrond: de *peregrinatio* in de betekenis van een gemeenschappelijk leven in een klooster gecombineerd met de gelofte van *stabilitas*.³²⁴ Deze *stabilitas* ging op het continent een prominentere plaats innemen en de Ierse *peregrinatio* verdringen. Al vanaf de zesde eeuw stipuleerden verschillende monastieke regels - waarvan de benedictijnse de meest invloedrijke was - dat monniken aan hun gemeenschap moesten verbonden blijven gedurende hun hele leven. Het eerste hoofdstuk van deze *Regula Benedicti* verdeelde de monniken in verschillende categorieën: de eerste en ook hoogst aangeprezen waren de cenobieten. Ze leefden in kloosters onder de regel en met een abt. Een tweede toegestane categorie waren de eremieten, die ervoor gekozen om alleen in een cel de duivel te bevechten. De laatste twee categorieën daarentegen waren te allen prijze te vermijden: de *sarabaites* leefden niet onder een regel en namen daarom hun eigen verlangens aan als wet. De *gyrovagues* zwierven hun hele leven rond en waren nooit stabiel, wat zo mogelijk nog erger was dan de *sarabaites*.³²⁵ Door

³²⁰ Columbanus was er als abt niet op gesteld dat zijn monniken "het oord van hun eerste bekering verlieten". Voor Wandregisilus, een navolger van Columbanus waren *peregrinatio* en kloosterleven zaken die in elkaar konden overgaan. De *peregrinus* leefde in een klooster, dat in ieder geval in het vreemde moest liggen. Ook bij andere navolgers werd de *peregrinatio* in een vreemd klooster de essentie. Angenendt, "Die irische Peregrinatio" p. 69-71.

³²¹ Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 115; Marilyn Dunn, *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the early Middle Ages*, Oxford: Blackwell (2000), p. 158-160, 167.

³²² Leclercq, "Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle", p. 33; Ladner, "Homo viator", p. 245.

³²³ Leclercq, "Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter" p. 219; Heuclin, *Aux origines monastiques* p. 121; Dunn, *The emergence of monasticism*, p. 186.

³²⁴ Een voorbeeld is Pirminius (negende eeuw), de bisschop van Meaux die *peregrini monachi de diversis provinciis ad peregrinandum* samenbracht in de *congregatio* van Murbach, dat daarmee de naam *vivarium peregrinorum* kreeg. Hier had de *peregrinatio* niet meer de betekenis van rondtrekken, maar van het kloosterlijke leven als standaardkeuze. Semmler, "Peregrinatio und stabilitas", p. 52-53.

³²⁵ *Monachorum quattuor esse genera manifestum est. Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel abbatte. Deinde secundum genus est anachoritarum, id est heremitarum, horum qui non conversationis fervore novicio, sed monasterii probatione diuturna, qui didiceunt contra diabulum multorum solacio iam docti pugnare et bene extructi*

de gelofte van stabiliteit voor elke monnik, werd de *peregrinatio* als hoogste ideaal opzij geschoven. Wel moest een gemeenschap ervoor open staan om een ware *peregrinus* die aan de deuren van de abdij aanklopte, te ontvangen alsof het Christus zelf zou zijn.³²⁶

Zeker vanaf Karolingische periode en de hervormingen door Lodewijk de Vrome en Benedictus van Aniane werd deze stabiliteit binnen de kloostermuren als enige echte vorm van monnikendom aanzien en werden rondtrekkende monniken niet meer als *peregrini* aangeduid, maar vaker gelijkgesteld met het negatieve *sarabati* of *gyrovagi*.³²⁷ Terwijl vroegmiddeleeuwse heiligen nog een voorbeeld waren door hun leven in eenzaamheid en prediking, werd een nieuw ideaal naar voren geschoven, namelijk dat van de monnik die zijn eigen *conversio* kon vergroten door in het klooster te blijven. Missioneringswerk en zielenzorg werden onttrokken aan het monnikenwezen, dat diende te leven volgens de benedictijnse spiritualiteit.³²⁸ Toch kon voor Benedictus de *monachus peregrinus* ook een voorbeeld zijn van een aanvaardbare vorm van eremitisme. Men moest er echter voor behoed zijn niet te vervallen in de *monachus vagus*, die niet leefde in overeenstemming met het authentieke monastieke programma. Het hoogste ideaal was in elk geval de reguliere monnik.³²⁹ In navolging hiervan plaatste het

fraterna ex acie ad singularem pugnam heremi, securi iam sine consolatione alterius sola manu vel brachio contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, pugnare sufficiunt. Tertium verum monachorum taeterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla regula adprobati, experientia magistra, sicut aurum fornacis sed in plumbi natura molli, adhuc operibus servantes, saeculo fidem mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Qui bini aut terni aut certe singuli sine pastore, non dominicis sed suis inclisi ovilibus pro lege eis est desideriorum voluntas, cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum et quod noluerint huc putant non licere. Quartum vere genus est monachorum quod nominatur gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi, numquam stabiles et propriis voluntatibus et quilibet inlecebris servientes, et per omnia deteriores sarabaitis. Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 436-440, hfst. 1.

³²⁶ Ibid. p. 610-612, hfst. 53.

³²⁷ Semmler, "Peregrinatio und stabilitas", p. 59, 63-65. Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti* p. 630, hfst. 58, vers 17-19 verklaart dat nieuwe broeders *stabilitas* moesten beloven: *suscipiendus autem in oratoria coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et obedientia, coram Deo et sanctis eius, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem inridet. De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt et abbatis praesentis.*

³²⁸ In de negende eeuw verwees Benedictus van Aniane naar de zevende-eeuwse Isidorus van Sevilla die ageerde tegen "pseudo-monniken" als *Nusquam missi nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes*. Leclercq, "Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter", p. 223-224; Jean-Marie Sansterre, "Attitudes à l'égard de l'errance monastique en occident du VI^e au XI^e siècle", in: Alain Dierkens, Jean-Marie Sansterre, Jean-Louis Kupper (eds.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Genève: Droz (2000) p. 219; Semmler, "Peregrinatio und stabilitas", p. 63-65.

³²⁹ Jean Leclercq, "Autour de la règle de saint Benoît", in: *Collectanea cisterciensia: revue de spiritualité monastique*, 37, (1975), p. 198-199.

kloosterwezen op het vasteland *stabilitas* tegenover *peregrinatio*, terwijl de *consuetudo peregrinandi* aanzien werd als een tweede natuur voor de Ieren.³³⁰

Door deze evolutie naar stabiliteit werd de aanwezigheid van rondtrekkende Ierse monniken op het continent minder nadrukkelijk sinds de negende eeuw. Wel werden ze vaak ingezet als leraars in kathedraalscholen omwille van hun geleerdheid.³³¹ Vanaf de tiende eeuw konden de Ieren er echter niet meer met zekerheid op rekenen een onderkomen als leraar in de Noord-Franse bisschopssteden te vinden en werd een eremitisch bestaan in deze streek ook te gevaarlijk. Vandaar dat velen zich integreerden in bestaande of ontluikende kloostergemeenschappen.³³² Omdat de Deense invasies in Engeland het monastieke leven daar bijna volledig deden verdwijnen, trokken verschillende individuen naar het continent, onder meer naar de abdij van Fleury.³³³ Ook in Lotharingen leefde de Ierse traditie en versterkte ze de aanwezige monastieke traditie. Op deze manier hernam de *peregrinatio* na een periode van sterke tegenstand gedeeltelijk haar belang in de tiende en elfde eeuw. Het rondzwerven behield zijn aantrekkelijkheid omdat het een breuk met de wereld kon betekenen.³³⁴ Toch werd het vooral beschouwd als een tussenstap naar de loskoppeling van de wereld die moest culmineren in het monastieke leven. Omgekeerd werd het problematischer gevonden als een monnik zijn abdij zou verlaten om te gaan rondzwerven en werd benadrukt dat de grens tussen *vagatio* en *peregrinatio* dun was en niet compatibel met een monastiek leven.³³⁵

3.3.2.1 De Ierse *peregrinatio*

Dat deze traditie van Ierse *peregrinatio* verder leefde in de tiende eeuw, maakt het leven van Kaddroë duidelijk. In een eerste fase trok Kaddroë immers door Schotland om de

³³⁰ In de jaren 830 liet de abt van Reichenau volgende uitspraak optekenen: namelijk dat de *consuetudo peregrinandi* voor de Ieren een tweede natuur was geworden. Semmler, "Peregrinatio und stabilitas", p. 58-59.

³³¹ Zie ook noot 145. Lotter, *Die vita Brunonis* p. 77; Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", p. 942; Heuclin, *Aux origines monastiques* p. 134; Picard, "The cult of Columba", p. 229-230.

³³² Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", p. 941.

³³³ Deze belangrijke koninklijke abdij stond in 936-937 onder de leiding van Odo, abt van Cluny. Zijn abbatiaat in Fleury of Saint-Benoît-sur-Loire bevestigde en versterkte de banden tussen de monniken van Fleury en die van de Britse eilanden. Heiligenlevens uit de tweede helft van de tiende eeuw beschreven een verblijf in Fleury vaak als een verplicht nummer voor de perfectionering van de cenobitische vorming van de monniken uit Groot-Britannië. Het is dus niet uitzonderlijk dat ook Kaddroë naar Fleury gestuurd werd om daar een opleiding te krijgen. Volgens Dumville was hem dit mogelijks aangeraden door aartsbisschop Oda van Canterbury met wie hij in Engeland had rondgetrokken en die zelf ook Fleury bezocht had. Dumville, "St Cathroë of Metz and the Hagiography of Exoticism", p. 184; Lawrence, *Medieval monasticism*, P. 100-102; Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 314-315.

³³⁴ Sansterre, "Attitudes à l'égard de l'errance monastique", p. 224-225.

³³⁵ Ibid., p. 226, 232.

wijsheid die hij tijdens zijn opleiding in Ierland had vergaard, door te geven aan de Schotten die de Ierse wijsheden niet kenden.³³⁶ Dat dit slechts als een eerste stap beschouwd werd in het pad naar God, maakte een visioen aan Beanus duidelijk.³³⁷ Daarin kreeg Beanus drie kloven in de aarde te zien. De eerste twee waren niet klein, maar de derde was zeer diep en breed. De overkant was echter vol vreugde. Deze drie moesten overgestoken worden om de gratie van de Heer te verkrijgen. Deze drie krochten stonden immers symbool voor drie stappen die men diende te ondernemen: de eerste was het spontaan afstand doen van bezittingen, de tweede het vaderland achterland en de derde de oefening van het monastieke leven.³³⁸ Hierna sprak de Heer ook tot Kaddroë zelf, met de mededeling om weg te trekken uit zijn land en alles achter te laten.³³⁹ Met deze verwijzing naar de aansporing van God tot Abraham,³⁴⁰ begon Kaddroë's echte *peregrinatio* en veranderde ook de toon van de *vita*. De jongeman werd nu zelf door God geleid, en zijn gedrag werd niet meer gestuurd door visioenen aan anderen zoals Beanus. Kaddroë werd volhardend in geloof en ten gevolge hiervan werden ook meerdere mirakelen aan hem toegeschreven. Tijdens zijn *peregrinatio* werd hij opgezocht door mensen van allerlei rang en stand die zijn raad nodig hadden. Hiermee sloot hij aan bij de traditie die *praedicatio* als een verlengstuk van *peregrinatio* beschouwde. Dat deze traditie niet algemeen meer was in Schotland, werd echter aangetoond door de reactie van het volk, dat niet kon begrijpen wat de meerwaarde was van dit zwerven, iedereen was immers een vreemdeling in Gods aangezicht. Ook wilden ze Kaddroë op alle mogelijke wijzen tegenhouden om hun land te verlaten: ze probeerden hem te overhalen met de hulp van de relieken van de H. Brigitta en dreigden zelfs met opsluiting. Kaddroë verwees echter naar de opdracht van Christus om het thuisland te verlaten, en naar Abraham die zijn land en vader verliet om God te gehoorzamen.³⁴¹

³³⁶ *Licet enim Scotia multa millia paedagogorum habeant, sed non multos patres*. Mogelijks werd deze stap echter nog niet beschouwd als een echte *peregrinatio*, gezien deze term niet gebruikt werd in de *vita* en enkel aangegeven werd dat hij *per totiam Scottiam ... erogavit*. *Vita sancti Cadroae* p. 492, hfst. 11.

³³⁷ "Ille qui venit saliens in montibus transiliens colles, direxit, huicque, qui nos aspicit, quid transilire debeant, ostendere praecipit." Ibid., p. 492, hfst. 12. Dit is een letterlijk citaat uit het Hooglied, 2, 8. "Daar komt hij aan: springend komt hij over de bergen, over de heuvels komt hij aangesneld." *Transilire* kan echter zowel de betekenis hebben van iets oversteken, maar ook een overgang maken, bijvoorbeeld naar een monastiek leven.

³³⁸ *Primus itaque rerum est spontaneo amissio, secundus patriae relictio, tertius monasticae vitae exercitatio, Porro ripa illius exultationis vitae perennis perceptio*. Ibid., p. 492, hfst. 13. In de traditionele insulaire hagiografische verhalen van de *peregrinatio* waren de *peregrini* al monniken. Dumville, "St Cathroé of Metz and the Hagiography of Exoticism" p. 183, met daar ook verwijzingen naar verschillende werken over de traditionele *peregrinatio*.

³³⁹ *Exi de terra tua et de cognatione tua, et de domo patris tui et veni in terram quam monstravero tibi et constituam te ducem populi mei, atque sustollam super altitudinem nubium et cibabo hereditate Jacob patris tui*. *Vita sancti Cadroae* p. 492, hfst. 13.

³⁴⁰ Gen. 12, 1-2.

³⁴¹ *Vita sancti Cadroae*, p. 492-493, hfst. 14,15.

Zoals reeds aangekondigd in het visioen aan Beanus, was het rondzwerven en prediken van Kaddroë niet het einddoel, maar een aanloop naar het monastieke leven als hoogste goed, waarvoor hij naar het vasteland moest trekken. Deze roeping was echter niet voor iedereen weggelegd zoals de *vita* duidelijk maakte. Een visioen aan Kaddroë verklaarde dat de wind pas gunstig zou zijn om de zee over te steken eens hij zijn gezellen en hun rijkdom weggezonden had.³⁴² Op het vasteland trok Kaddroë met enkele medepelgrims eerst naar het klooster van Peronne, waar de relieken van Furseus begraven waren. Voor het altaar van deze bekende Ierse *peregrinus* bad Kaddroë opdat hij een geschikte plaats zou vinden om te verblijven.³⁴³ Niet lang erna werden de *peregrini* geroepen naar de adellijke vrouw Hersinde, die hen Saint-Michel in Thiérache aanbood. Omdat de groep echter de monastieke levenswijze verlangde, zond de adellijke dame Kaddroë naar de abdij van Fleury en Maccalan naar de abdij van Gorze, waar zij elk monnik werden.³⁴⁴ Hiermee was de derde en hoogste stap in vervulling gegaan. De *peregrinatio ex patria* was immers vanaf het begin een middel geweest om de monastieke *peregrinatio* te bereiken, als beste na te streven levensvervulling. Hoewel Kaddroë ook als monnik en later abt nog vele reizen maakte, werden deze niet meer specifiek als *peregrinatio* omschreven in de *vita*. Deze reizen hadden immers een concreet menselijk doel, terwijl het einddoel van *peregrinatio* het hemelse rijk was.

De traditionele ascetische kenmerken van de *peregrinatio* werden in het geval van Kaddroë weinig benadrukt. Mogelijk meende de auteur dat de Ierse associatie deze ascetische idealen voldoende zou oproepen, zonder dat de positieve eigenschappen van *peregrinatio* extra moesten benadrukt worden. Nog een mogelijke verklaring is dat de *vita* geen nadruk wilde leggen op positieve eigenschappen van het rondtrekken, maar in een tijd van kloosterhervormingen vooral het monastieke einddoel van Kaddroë als belangrijkste naar voren wilde schuiven. Deze zoektocht naar God, de essentie van de *peregrinatio*, werd immers ook in het klooster verder gezet zoals de *vita* op het einde van het leven van Kaddroë duidelijk maakte. Hier werd immers aangekondigd dat de abt stierf na 70 jaar van zijn leven en 30 jaar van zijn *peregrinatio*.³⁴⁵ Enkel door te sterven kon men uiteindelijk bij God aankomen en de beste voorbereiding hiertoe was het monastieke leven volgens de *Vita Kaddroe*. Een *peregrinatio ex patria* in de Ierse traditie waaruit Kaddroë stamde, kon

³⁴² De missie van Kaddroë werd rijkelijk ondersteund door vorsten die zo hoopten hun eigen heil ook veilig te stellen. Hierdoor kon Kaddroë echter niet volledig voldoen aan het ascetische ideaal van de pelgrim, die bezit en verwanten achterliet op weg naar God. Ibid., p. 493-494, hfst. 16, 19. Ook in het leven van Columbanus werd aangehaald dat water en wind de wil van God konden duidelijk maken. Angenendt, "Die irische Peregrinatio", p. 58-59.

³⁴³ *Vita sancti Cadroae* p. 494, hfst. 19.

³⁴⁴ Ibid., p. 494-495, hfst. 20.

³⁴⁵ *post septuagesimum vitae et trigesimum annum peregrinationis suae caeleste capitolium hominem exuens*. Ibid. p. 500, hfst. 36.

hierop een goede voorbereiding of tussenstap zijn en toonde reeds de heilige inborst van de pelgrim. Toch maakte de *vita* meermaals duidelijk dat deze geen doel op zich was maar een middel om tot de ultieme monastieke levensbestemming te komen.

De Ierse traditie was in Lotharingen in de tiende eeuw sterker vertegenwoordigd dan enkel door de aanwezigheid van Kaddroë. Ook Fingen, de voorganger van Richard in de abdij van Saint-Vanne, was een Ier. Richard zelf vatte de *Vita Rodingi* aan met verwijzingen naar de Iers/Schotse voorgeschiedenis van deze heilige en diens *peregrinatio*.³⁴⁶ Mogelijks was dit zelfs een creatie van Richard zelf, gezien de naam Rodingus eerder Frankisch geïnspireerd is.³⁴⁷ In elk geval wijst deze beschrijving door Richard, die de identiteit van de heilige zorgvuldig modelleerde, erop dat de Ierse *peregrinatio* als een waardige inspiratiebron werd beschouwd in de eerste helft van de elfde eeuw. De *peregrinatio ex patria* verdween echter op het Europese vasteland naar de achtergrond. Ook werd sinds de negende eeuw de ascetische *peregrinatio* steeds meer in de vorm van een pelgrimage beleden.³⁴⁸ Het waren immers dezelfde concepten, namelijk dat onderweg zijn een zoektocht naar God kon zijn, die zowel tot het idee van de *peregrinatio ex patria*, als tot de *peregrinatio ad loca sancta* leidden.³⁴⁹

3.3.2.2 *Peregrinatio ad loca sancta*

De *peregrinatio ad loca sancta*, de pelgrimage naar heilige plaatsen, was al in de vierde eeuw een uiting van de christelijke geloofsbelevens, met Rome en Jeruzalem als belangrijkste attractiepolen. Beiden werden vanaf de vierde eeuw bestemmingen van algemene christelijke pelgrimage, aangestuurd door de bouwcampagnes onder keizer Constantijn. De politiek van Constantijn maakte van Jeruzalem het middelpunt van het op religie geënte rijk.³⁵⁰ De belangrijkste architecturale ingreep was de bouw van een ronde kerk boven het vermoedelijke graf van Christus door keizerin Helena, de moeder van

³⁴⁶ Richard van Saint-Vanne, *Vita Rodingi*, p. 171, hfst 1.

³⁴⁷ Wagner, "La vie de Saint-Rouin", p. 27-28; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 698-699.

³⁴⁸ Leclercq, "Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle", p. 38.

³⁴⁹ Constable, "Monachisme et pèlerinage au Moyen Age", p. 4.

³⁵⁰ Hierdoor kreeg de stad Jeruzalem meerdere betekenislagen. Naast de heilige stad voor de Joden, werd Jeruzalem ook een christelijke heilige stad. Naast het aardse Jeruzalem kwam er ook meer ruimte voor een spirituele interpretatie van de heilige stad. Bernhard Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche*, Münster: Regensburg (1950), p. 90; Dorothea French, "Journeys to the center of the earth: medieval and renaissance pilgrimage to Mount Calvary", in: Sargent-Baur (ed.), *Journeys toward God. Pilgrimage and crusade*, Kalamazoo (1992) p. 53; Matthew Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", in: Matthew Gabriele (ed.), *An empire of memory: the legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade*, Oxford; New York: Oxford University Press (2011), p. 75.

Constantijn. Vanaf dit moment reisden uit het Westen vele pelgrims naar Jeruzalem om met hun eigen ogen te zien waar Jezus geleefd had. Tegelijk hoopten velen in Jeruzalem te blijven om daar begraven te worden, waardoor de pelgrimage een “reis zonder terugkeer” zou worden. Op deze manier zou men in Jeruzalem al op de plaats zijn waar Jezus op de laatste dag zou terugkomen om de doden op te wekken en ze te berechten.³⁵¹ Ook in Rome had de heerschappij van Constantijn een stijgende aantrekkingskracht van de stad voor christelijke pelgrims tot gevolg, onder meer door de bouw van zowel een basilica bij het graf van Petrus als bij dat van Paulus. Bepalend hiervoor was de ontwikkeling van de heiligencultus. Zoals Peter Brown heeft aangetoond, ontplooi­de zich het idee dat de heilige niet enkel aanwezig was in de hemel, maar ook in het graf waar zijn relieken aanwezig waren en dus dat relieken een reële kracht in zich droegen. Vandaar dat de graven van heiligen beschouwd werden als geprivilegieerde plaatsen waar de contrasterende polen van hemel en aarde elkaar ontmoetten.³⁵² Dit idee om het graf als *limen* te beschouwen, een overgangszone waarbij de heiligen aanwezig waren rond hun tombe, werd voor het eerst ontwikkeld in de tweede helft van de vierde eeuw door paus Damasus. Deze aanwezigheid van de heiligen werd gemanifesteerd door mirakels. Om hiervan getuige te zijn, moest men dus aanwezig zijn bij de tombe van een heilige, wat mogelijk gemaakt werd door pelgrimage.³⁵³ Door de bouw van de basilieken ter ere van Petrus en Paulus, werd de aanwezigheid van de heilige uitgebreid van zijn tombe naar de hele kerk. Een bijkomend voordeel hiervan was dat de kerken, in tegenstelling tot de graven in de nauwe catacomben, voor veel meer gelovigen toegankelijk waren, die dus allen konden profiteren van het heil van deze apostelen. In deze evolutie kreeg de pelgrimage naar Rome ook de naam *ad limina apostolorum*.³⁵⁴ Pelgrims reisden naar Rome in de hoop dat hun gebeden zouden verhoord worden en dat door de aanwezige heiligen bemiddeld voor hen zou worden bij God. Dit belang van de aanwezigheid van de relieken en dus van de heilige was van groot gewicht voor de

³⁵¹ Ursula Ganz-Blättler, "'Ich kam, sah und berührte' Jerusalem als Pilgerziel im ausgehenden Mittelalter", in: Barbara; Busse Haupt, Wilhelm (ed.), *Pilgerreisen im Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf: Droste (2006), p. 20-21.

³⁵² Op de graven van de vroege martelaren stond de plaats waar het heilige aanwezig was met *hic* aangeduid. Men moest dus daar aanwezig zijn om de vreugde van de heilige nabijheid te voelen. Een van de eerste bewijzen voor het geloof in de werkzaamheid van relieken komt uit 311. Het verdelen van relieken liet echter nog lang op zich wachten, maar er ontwikkelde zich ook het idee dat “de volheid van de onzichtbare persoon van de heilige aanwezig kon zijn in een fragment van zijn overblijfselen en zelfs met objecten die hiermee in contact gekomen waren”. Vandaar dat vele pelgrims stukken stof op het graf legden en die dan als contactrelik mee naar huis namen. Ook de olie van lampen die bij het graf brandden, waren populaire relieken om mee naar huis te nemen. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, p. 333, 430; Brown, *The cult of the saints*, p. 3, 88.

³⁵³ Brown, *The cult of the saints*, p. 87.

³⁵⁴ Debra Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge: The Boydell Press (1998), p. 6.

pelgrimages naar Rome. Dit stond in contrast met de pelgrimages naar het H. Graf in Jeruzalem, dat bezocht werd net omdat het leeg was en hiermee een bewijs voor de verrijzenis van de Heer.³⁵⁵

Romeinse bouwcampagnes creëerden steeds meer kerken ter ere van de heiligen en martelaren, zodat pelgrims niet moesten afdalen in de catacomben. Het beleid van paus Gregorius de Grote speelde nadrukkelijk in op deze groeiende groep pelgrims. De bouw van twee grotere kerken ter ere van Petrus en Paulus maakte de relieken van deze heiligen toegankelijker doordat men in de crypte kon afdalen en gebeden opdragen, of de mis kon bijwonen die boven het graf werd opgedragen.³⁵⁶

Naast de vele bouwcampagnes die inspeelden op het toenemend aantal pelgrims en die het voor deze pelgrims ook aantrekkelijker maakten om naar Rome te reizen, was er ook een andere aanwijzing voor de stijgende populariteit van de stad. De opkomende islam in het Midden-Oosten en de verovering van Jeruzalem in 638 deed het levendige “pelgrimscircuit” in het Heilig Land gevoelig afnemen omdat de stad haar “heiligheid in het heden” verloor en de route over land ontoegankelijk werd.³⁵⁷ De *peregrinatio ad limen apostolorum* vormde voor velen een goed alternatief.³⁵⁸ Hierdoor was Rome in de tiende eeuw uitgegroeid tot het belangrijkste centrum, met de Sint-Pietersbasiliek als voornaamste spirituele attractiepool.³⁵⁹

Deze steeds groeiende stroom pelgrims sinds de vroege middeleeuwen riep nochtans ook de nodige twijfel op. De kerkvaders bediscussieerden bijvoorbeeld of bepaalde plekken wel heiliger konden zijn dan anderen en stelden dat Gods aanwezigheid niet beperkt was

³⁵⁵ De uitspraak komt van Petrus Venerabilis. “*Sciunt ... jam in illo te sepulcro non jacere ut mortuum , sed in coelis regnare ut Deum vivum*”, zoals vermeld bij Edmond René Labande, “Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles”, in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 1, (1958), p. 159; Birch, *Pilgrimage to Rome*, p. 24.

³⁵⁶ De aanwezigheid van deze catacomben met daarin de relieken van zovele martelaren en heiligen, trok ook pelgrims aan die niet alleen kwamen ter verering, maar ook op zoek waren naar relieken om een eigen kerk of abdij mee te verrijken. Zo verhalen de *Vita Chrodegangi* en *Miracula* hoe bisschop Chrodegang van Metz naar Rome trok om er relieken van martelaren te verkrijgen en hoe hij rechtstreeks uit de tombe de lichamen van Gorgo, Nabor en Nazarius verkreeg. Hoewel de *vita* vertelt dat Chrodegang al meermaals in Rome was geweest, kon hij bij dit bezoek tijd maken om de heilige martelaren te eren en de verschillende tombes te bezoeken. *Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, p. 94-96, hfst. 28. Een korte vermelding hiervan ook in Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"* p. 156, hfst. 3; Kötting, *Peregrinatio religiosa*, p. 230-231, 237-238; Sarah Hopper, *To be a pilgrim: the medieval pilgrimage experience*, Virginia: Sutton (2002), p. 29-31, 35-39. Zie ook hoofdstuk 4.3.3.

³⁵⁷ Hopper, *To be a pilgrim*, p. 20; Gabriele, “New Jerusalem and pilgrimage to the East before 1100”, p. 77.

³⁵⁸ Birch, *Pilgrimage to Rome* p. 32-38, 89, 98.

³⁵⁹ Labande, “Recherches sur les pèlerins”, p. 167; Albert D'Haenens, “Aller à Rome au Moyen Age”, in: *Bulletin van het Belgisch historisch instituut te Rome*, 50, (1980), p. 101-102, 105; Birch, *Pilgrimage to Rome* p. 151.

tot één plaats. Daardoor kon getwijfeld worden aan het nut van een bezoek een oord met een dergelijk aura.³⁶⁰

Ook gedroeg deze diverse groep *peregrini* zich niet steeds volgens de verwachtingen. Al vanaf de vroege middeleeuwen zijn er getuigenissen waarin aangespoord werd om een pelgrimstocht in naam van God en niet uit ijdelheid te maken, of waarin wangedrag van pelgrims zoals drinkgelagen, aangeklaagd werd. In 747 werd de bisschop van Canterbury zelfs door Bonifatius aangemaand om vrouwen te verbieden nog op pelgrimage naar Rome te vertrekken, velen werden immers prostituee in de Franse en Italiaanse steden.³⁶¹ Canon 45 van het concilie van Chalons in 813 klaagde over de toenemende aantal reizigers dat niet de echte intentie van een pelgrimage belichaamde, of naar heilige plaatsen trok met de hoop op materieel gewin zoals armen die er een gelegenheid in zagen om te bedelen. Tegelijk werd ook steeds benadrukt dat een pelgrim toestemming moest hebben om te mogen vertrekken.³⁶²

Deze twijfels werden versterkt door de misbruiken die boete-pelgrimages, opgelegd als straf voor criminelen, soms met zich meebrachten.³⁶³ Het boete-aspect was nochtans een verplichte focus voor elke pelgrim. Onder meer door de gevaren onderweg en het zware fysieke aspect van een verre reis, zou een pelgrimage voor iedereen ook een vorm van lijden moeten zijn. Met deze visie werd teruggegrepen naar het oude idee van de ascetische *homo viator*, dat ook aanwezig was in de oorsprong van de *peregrinatio ex patria*, namelijk dat de mens een zwerver is in een vreemde wereld op weg naar de goddelijke orde.³⁶⁴ Verschillende bronnen benadrukten daarom ook de spirituele attitude van de

³⁶⁰ Hieronymus bijvoorbeeld, die ook zelf een pelgrim was, vermeldde dat het ook prijzenswaardig was om niet in Jeruzalem te zijn geweest, maar geleefd te hebben voor Jeruzalem. Augustinus benadrukte dat God in alle plaatsen was en niet beperkt was tot één plaats. In hetzelfde werk verdedigde hij echter de praktijk om altaren op te richten in herinnering van heiligen en martelaren en in een brief bevestigde hij de speciale kracht van zulke plaatsen. In het oosten stelde Gregorius van Nyssa op hetzelfde moment dat reizen een man niet dichter bij God kon brengen en dat de Heilige Geest niet in grotere mate aanwezig was bij de inwoners van Jeruzalem dan bij anderen. Johannes Chrysostomos zei dat het niet nodig was om lange pelgrimages te maken, want ook thuis en in de kerk kon men tot God bidden en werden de gebeden verhoord. Giles Constable, "Opposition to pilgrimage in the Middle Ages", in: Giles Constable (ed.), *Religious life and thought: (11th-12th centuries)*, Londen: Variorum Reprints (1979) p. 125-126; Kötting, *Peregrinatio religiosa* p. 421-424.

³⁶¹ Constable, "Opposition to pilgrimage", p. 127; Kötting, *Peregrinatio religiosa*, p. 425-426.

³⁶² Birch, *Pilgrimage to Rome*, p. 73-74. De toestemming was meestal een brief van de bisschop of abt waarin stond dat de reiziger een echte pelgrim was en met de vraag om vrije doorgang en gastvrijheid.

³⁶³ Al vanaf de vroege middeleeuwen was de pelgrimage naar Rome ook een vorm van boetedoening waarbij men naar Rome trok om vergeving te vragen voor zonden. Mogelijks speelde hierin ook een invloed van de Ierse *peregrinatio* die ook een boete-aspect in zich droeg. D'Haenens, "Aller à Rome au Moyen Age", p. 95. Voor meer informatie over deze boetepelgrimages: R.-A. Aronstam, "Penitential pilgrimages to Rome in the early Middle Ages", in: *Archivum Historiae Pontificiae*, 3, (1975), p. 65-83.

³⁶⁴ Birch, *Pilgrimage to Rome*, p. 3-5; over de zwaarte van de reis, zie onder andere *ibid.*, p. 59-71; Ladner, "*Homo viator*", p. 235-237, 256.

pelgrim, die enkel kon hopen heil te vinden op zijn pelgrimage, als hij God al in zich droeg.³⁶⁵

Ondanks deze nadruk op het belang van de spirituele inborst van de pelgrim, of net door de vele misbruiken, was men nog kritischer tegenover de vele monniken die aangetrokken werden door de heilige schrijnen en al vanaf de vroege middeleeuwen waren er stemmen die de vraag opwierpen of monniken wel in de geschikte positie zaten om deze reizen te ondernemen.

Zo specificeerde het concilie van Chalcedon (451) dat monniken verwacht werden te verlangen naar de eenzaamheid en de gedrevenheid van gebed in de plaatsen waar ze de wereld verzaakt hadden. Omdat ze onder autoriteit van de bisschop stonden, konden ze ook het klooster niet verlaten zonder zijn toestemming.³⁶⁶ Zeker wanneer de Regel van Benedictus meer ingeburgerd raakte, was er een stijgende tendens om pelgrimages door monniken af te keuren of in te perken door te benadrukken dat een reguliere monnik niet mocht vertrekken, tenzij hij een schriftelijk bevel had van de abt,³⁶⁷ of om te wijzen op de vele fouten die een pelgrimage met zich mee konden brengen.³⁶⁸ Een tekst uit de negende eeuw verdedigde een abt die zijn monniken niet toeliet om op pelgrimage naar Rome te vertrekken, want hiermee volgde deze enkel de regel en de canons die de monniken voorschreven om hun klooster niet te verlaten. Een pelgrimstocht kon wel voordelig zijn voor diegenen die het monastieke leven niet omarmd hadden.³⁶⁹ Dit sloot aan bij het idee dat verre reizen, net zoals bij Paulus op weg naar Damascus, konden leiden tot spectaculaire bekeringen en dat pelgrimstochten dus ook een dergelijke *conversio* als resultaat konden hebben. Er zijn verschillende voorbeelden te vinden in de bronnen waarbij de beslissing om in te treden genomen werd op pelgrimage, waarbij de *peregrinatio ad loca sancta* dus leidde tot de echte interne *peregrinatio*, het kloosterleven als reis naar het hemelse Jeruzalem.³⁷⁰

³⁶⁵ Constable, "Opposition to pilgrimage" p. 129-130.

³⁶⁶ *Concilium universale Chalcedonense*, vol. 2, Eduard Schwartz (ed.), Berolini: De Gruyter (1936), p. 34, canon 4; Laurent Mayali, "Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale", in: Dieter Simon (ed.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main: Klostermann (1990), p. 122-123.

³⁶⁷ Dit werd gestipuleerd op het Concilie van Ver (755), canon 10. Constable, "Monachisme et pèlerinage au Moyen Age", p. 16-17.

³⁶⁸ Het concilie van Frioul (796/7) bepaalde dat nooit toelating mocht gegeven worden aan een abdis of non om naar Rome of andere heilige plaatsen te trekken, wanneer Satan dat advies vermomd als engel gegeven had. Het concilie van Pavia in 850 focuste op clerici en monniken die rondtrokken en daarbij fouten begingen. Ibid., p. 17.

³⁶⁹ Sansterre, "Attitudes à l'égard de l'errance monastique", p. 223.

³⁷⁰ Constable, "Monachisme et pèlerinage au Moyen Age", p. 4-5, 17.

Pelgrimage als kantelpunt

Een pelgrimage die tot catharsis leidde, is onder meer terug te vinden bij Johannes van Gorze. In zijn zoektocht naar spirituele vervolmaking werd hem aangeraden om naar Rome te trekken om te gaan bidden bij de tombes van de apostelen. Dit was geen uitzonderlijke keuze in de tiende eeuw, zoals blijkt uit het feit dat deze reis hem werd aangeraden door een van zijn leermeesters namelijk de recluse Humbert die dezelfde tocht vroeger had ondernomen in zijn spirituele zoektocht.³⁷¹ Johannes vertrok dus naar Rome met enkele metgezellen in de hoop een antwoord te vinden op zijn vragen omtrent de juiste levenswijze. De beschrijving van het bezoek aan Rome is echter uiterst summier in de tekst, één enkele zin verklaart dat Johannes zijn heilige wens kon vervullen en de heilige plaatsen bezoeken.³⁷² Dit volstond echter niet om het verlangen van Johannes te bevredigen en de reis zette zich verder naar het klooster van Monte Cassino en dat van San Salvatore in het zuiden van Italië. Deze bronnen van authentieke monastieke levenswijze verdienden meer aandacht van de hagiograaf. In Monte Cassino kon Johannes immers kennismaken met de oorspronkelijke sporen van Benedictus die daar nog volop aanwezig waren, en kon hij enkele dagen het leven van de monniken meevolgen. Ook in Napels in de abdij van San Salvatore kon hij kennismaken met een authentieke gemeenschap van dienaren van God.³⁷³ Dit bezoek aan deze twee kloosters was essentieel voor Johannes' monastieke roeping, terug thuis wilde hij zich immers met heel zijn hart terugtrekken uit de wereld. Hij vond echter nergens een plaats die geschikt was, waarop hij bij de recluse Humbert bleef om daar zo goed als mogelijk zijn spiritualiteit uit te oefenen en te leven als een monnik.³⁷⁴ Deze reis van Johannes kan zeker beschouwd worden als een kentering in diens leven: vanaf dan wenste hij immers als monnik door het leven te gaan. De *vita* legde echter vooral de nadruk op het belang van het voorbeeld van de abdijen die Johannes bezocht had als katalysator voor zijn monastieke roeping. Het onderweg zijn zelf, in de zin van een ascetische *peregrinatio* die de mens dichter tot God zou brengen door vervreemding in barre omstandigheden, werd nergens aangehaald. Mogelijks wilde de hagiograaf hiermee een pelgrimage niet idealiseren, maar net de nadruk leggen op het einddoel, namelijk inzicht in de monastieke levenswijze. De reis had verstrekkende gevolgen, want wanneer enige tijd later een groep religieus virtuozen zich verenigde, stelde Johannes opnieuw voor om naar Italië te trekken omdat

³⁷¹ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 84, hfst. 52.

³⁷² *Postquam vero Romam veniens vota sancti desiderii circa loca queque sancta explevit...* Ibid., p. 62, hfst. 25.

³⁷³ *Ipso tamen itinere montem Cassinum beato Benedicto insignem et congregatione monachorum frequentem conscendit, cumque ipsis servis Dei aliquod dis remoratus, sancti propositi vestigial que ibi nonnula superant curiosius exploravit. Interiora etiam illa marini sinus, quae civitati Neapoli adjacent, servorum Dei habitacula sub nomine sancti Salvatoris, nonnihil benedictionis, ex his qui secum tulit eisdem servis Dei largitus est.* Ibid., p. 62, hfst. 25.

³⁷⁴ Ibid. p. 62, hfst. 26.

daar nog verschillende abdijen waren waar het mogelijk was te leven naar het voorbeeld van de antieke heiligen, waaronder Monte Cassino en San Salvatore.³⁷⁵ De hele groep ging akkoord om zich naar ginder te begeven tot bisschop Adalbero tussenkwam en hen Gorze schonk.³⁷⁶ Op deze manier was de pelgrimage van Johannes bepalend geweest voor de monastieke carrière van een volledige groep. Uitzonderlijk was wel dat de essentie niet het bezoek aan relieken of graven was, maar dat deze prominente plaats was ingenomen door een bezoek aan Monte Cassino. Deze abdij als basis van het monastieke reguliere leven, werd aldus omschreven met een meer heilige betekenis dan de graven van de apostelen in Rome. Italië werd zo voorgesteld als een plaats van religieuze vervolmaking waar de authentieke christelijke kenmerken bewaard gebleven waren en was, met Rome als middelpunt, een algemeen aanvaarde reisbestemming. Toch moet ook hier benadrukt worden dat de *Vita Johannis* de pelgrimage naar Rome niet als doel zag, maar als een aanleiding om aan te tonen dat de monastieke levenswijze de hoogste was en dat het monastieke leven zoals het opgebouwd werd in Gorze, van hetzelfde hoge niveau was als dat in de oude prestigieuze monastieke centra zoals Monte Cassino.

De pelgrimstocht als bron van spirituele omwenteling vinden we ook terug in de *Vita Popponis*. Daarin werd beschreven hoe Poppo als wereldlijk ridder samen met twee gezellen besliste om naar Jeruzalem te trekken en zich aan Gods leiding te onderwerpen, omdat ze beschaamd waren voor hun menselijke misdaden.³⁷⁷ De reis verliep met vele moeilijkheden en gevaren, waartegen ze zich wapenden met de constantheid van hun geloof. Zoals vele andere pelgrims, was de timing van hun pelgrimage zodanig dat ze bij het paasfeest het Heilig Graf konden bezoeken. Beladen met relieken trokken ze verder naar de woestijn in Egypte om te aanschouwen waar de woestijnvaders hun heiligheid tentoongespreid hadden en vervolgd waren. De *vita* benadrukte dat volgend op deze reis, twee reisgenoten hun levenswijze op radicale wijze veranderden: Robert trad in in de abdij van Vasloges, Lausus bleef leek maar ging wel leven als een monnik. Poppo zelf echter nam dergelijke beslissing nog niet. Terug in het thuisland schonk Poppo enkele van zijn relieken aan de Mariakapel in Deinze.³⁷⁸ Voor Poppo was de tocht naar Jeruzalem

³⁷⁵ Ibid., p. 70, hfst. 34.

³⁷⁶ Ibid., p. 72-74, hfst. 35-38.

³⁷⁷ *Contigit etiam eum tyrocinii sui diebus ex inspiratione divina excitatum dominici sepulchri loca cum pii testimonii viris Rotberto et Lauso ire visitatum, qui pari consensu sibi in id ipsum respondebant, iterque quod Hierosolimam respicit, Deo ducente conficiebant. Illis namque diebus, quia humana cum confusione sceleris sui promiscua nihil pensi moderationis habebant, atque homines peccatis exigentibus offendiculum irae Dei sibi prae oculis ponebant...* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 295, hfst. 3.

³⁷⁸ *Praedictus autem Rotbertus in coenobio Wasloi ... monastica conversatione habitum sumpsit... Sed et Lausus vere sub laicali habitu monachum se praetendebat, subque eodem proposito aevum sui sine tonsura clericali, sed non vitam*

echter vooral een aansporing geweest om opnieuw op weg te gaan, deze keer naar het graf van de apostelen Paulus en Petrus in Rome. Deze pelgrimage vatte hij aan met de heer onder wie hij gediend had, Thierry, graaf van Holland. Ook deze pelgrimage werd naar alle tevredenheid vervuld.³⁷⁹ De zwaarte van de reis had echter Thierry ziek gemaakt en aangekomen bij de abdij van Saint-Thierry in Reims werd Thierry daar verzorgd, waarop hij beloofde dat als hij een zoon zou krijgen, hij die aan het kloosterleven zou schenken.³⁸⁰ Niet lang erna begon Poppo ook naar het monastieke leven te verlangen. Hij annuleerde zijn geplande huwelijk en trok naar Saint-Thierry om daar in te treden. Beide pelgrimages waren dus voor alle deelnemers een katalysator in geloof geweest, waarbij ze zich richtten naar een meer religieus en zelfs monastiek leven, hoewel in het geval van Thierry via zijn zoon. Hiermee werden de pelgrimages van Poppo bijna als een ideaaltipe weergegeven: de aanzet was gedreven door goddelijke inspiratie,³⁸¹ de reis werd weergegeven als de oorspronkelijke ascetische *peregrinatio* en vergeleken met het lijden van martelaren, waarbij de gevaren die ze ondergingen van schipbreuk, heidenen, en ongelukken enkel met het geduld en de volharding van Job konden doorstaan worden.³⁸² Hiervoor werden ze echter met de vreugde van God beloond wanneer ze de heilige plaatsen in Jeruzalem bezochten. Ook bij de pelgrimage naar Rome werd de intentie van de reiziger benadrukt: Poppo werd door de goddelijke gratie bezield om het graf van de apostelen met geest en lichaam te bezoeken³⁸³ en kwam hiermee tegemoet aan de voornaamste kritieken die vaak aan pelgrims gegeven werden.

clericalem conficiebat, atque Gandavi in ecclesia sancti Johannis, quam ipse construxerat, locum sibi funerae quietis delegerat. Ibid., p. 296, hfst. 4.

³⁷⁹ *Post prolixae peregrinationis laborum non multum temporis intercesserat, cum ecce ei divina gratia, ut secundo peregrinaretur, atque ut limina apostolorum Petri et Pauli tam animi quam corporis inviseret praesentia inspiraverat. Qua inspiratione multo animaequior factus, effectumque desiderii sui, quod dilatione creverat, tandem nactus, cum Theoderico nobilissimo, sub quo eum militasse praescripsimus, viam est aggressus, atque ad limina apostolorum Petri et Pauli diu multumque desiderata pervectus, ubi et voti sui satiem quae fastidium non noverat, dedit, et ad quae venerat rite peractis, rediit.* Ibid., p. 296, hfst. 4.

³⁸⁰ Hij hield deze belofte en zijn zoon Thierry werd later de opvolger van Poppo in Sankt Maximin en ook in Stavelot. Ibid., p. 296, hfst. 4; Ursmer Berlière, "Abbaye de Stavelot-Malmédy", in: Ursmer Berlière (ed.), *Monasticon belge*, Vol. 2: province de Liège, Maredsous: Abbaye de Maredsous (1928), p. 80.

³⁸¹ *Ex inspiratione divina...* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis* p. 295, hfst. 3.

³⁸² *... et non praeter spem martyrii labores et pericula vitae suae ausus est ingredi. Sed quantis tam ipse quam qui secum itineris socii erant periculis paene usque ad internecionem subiacuerint, qualiterque multimodae plagae, naufragia, paganorum etiam contumeliae modum in ipsis excesserint, explicare quis poterit? Sed patientia, quae Iob in multis periclitatum sustinuit, his constantiae robur fideique murum inexpugnabilem circumposuit, ut etiam non condignas crederent passiones huius temporis ad superventuram gloriam revelandam in ipsis...* Ibid. p. 295, hfst. 3; *Post prolixae peregrinationis laborem...* Ibid., p. 296, hfst. 4.

³⁸³ *Ei divina gratia.* Ibid., p. 296, hfst. 4.

Monniken op peregrinatio

Deze positieve aspecten van een pelgrimage, namelijk de mogelijkheid om de martelaren te imiteren door de reis te beschouwen als een verwijdering van de wereld en de innerlijke rust en ascese die tot God konden leiden, zorgden ervoor dat ook vele monniken een pelgrimage ondernamen. De idealen van dit soort *peregrinatio* waren immers dezelfde als de idealen van het monastieke leven. In sommige gevallen werd het als geoorloofd beschouwd om de monastieke *stabilitas* tijdelijk in te ruilen voor een ascetische *stabilitas in peregrinatione*, zoals Leclercq het benoemde.³⁸⁴ Dat de monastieke stabiliteit voor een monnik van belang werd geacht, maar pelgrimstochten toch geoorloofd konden zijn, toont ook volgend voorbeeld uit de *Gesta episcoporum Cameracensium* aan. Daar werd een monnik van Saint-Gaucher getroffen door een demon wanneer hij tegen de adviezen in het klooster verliet om zijn ouders te bezoeken. Pas na een lange periode van penitentie kreeg hij zijn geest terug, maar wilde de abdij niet meer verlaten. Wanneer hij echter van de monniken toestemming kreeg om naar Rome te trekken, kon hij ongehinderd de abdij verlaten.³⁸⁵

Deze toestemming en de juiste voorbereiding vooraleer op pelgrimage te vertrekken, was ook een noodzakelijke voorwaarde wanneer Nanther als abt van Saint-Mihiel naar Rome wilde trekken om te bidden voor zijn dagelijkse zonden. De kroniek beschreef expliciet dat Nanther er met de hulp van Richard van Saint-Vanne eerst voor zorgde dat het spirituele luik in de abdij volledig op punt stond. Voor zijn vertrek trof hij praktische voorbereidingen en - nog van groter belang - verkreeg hij de zegen volgens de regel, zodat hij op weg ging conform het ritueel.³⁸⁶ Onderweg kreeg Nanther gezelschap van een kanunnik uit Keulen die ook naar Rome trok maar al ervaring had met de reis. Dit gezelschap maakte de tocht aangenamer.³⁸⁷ Hierbij beschreef de kroniek eveneens enkele praktische beslommeringen die bij een dergelijke reis hoorden, zoals het kennen van de weg of de moeilijkheden tijdens de oversteek van de Alpen. Behalve naar Rome, trok Nanther ook naar de Monte Gargano. Hier zou in de vijfde eeuw de H. Michael zich vertoond hebben, waarmee dit het oudste bedevaartsoord was voor deze heilige aan wie de thuisabdij van de abt gewijd was.³⁸⁸ Niet louter de aanbidding van deze *loca sancta*

³⁸⁴ Leclercq, "Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle", p. 44, 51; Leclercq, "Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter", p. 217.

³⁸⁵ *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 457, boek 2, hfst. 5.

³⁸⁶ Wat dit ritueel inhield, wordt in de kroniek niet verder verduidelijkt. Smaragdus van Saint-Mihiel had enkele eeuwen ervoor een commentaar bij de Regel van Benedictus geschreven met daarin ook de gebruiken bij het vertrek op pelgrimage. Gaillard, Goullet, Wagner, "Traduction de la Chronique de Saint-Mihiel (XI^e siècle)", p. 1001, n. 94.

³⁸⁷ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Virdunensi*, p. 82, hfst. 12.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 83, hfst. 15.

waren echter het doel van de pelgrimage, daarnaast wilde de abt ook enkele relieken verwerven voor zijn abdij, zoals in een verder hoofdstuk nader besproken zal worden.

Niet enkel Rome en omstreken waren vanaf het einde van de tiende eeuw echter de geprefereerde eindbestemming. Zoals het relaas over Poppo aantoonde, werd ook Jeruzalem opnieuw populair.

Hiervoor zijn verschillende verklaringselementen aan te halen: een belangrijke factor was zeker en vast dat de route over land via de vallei van de Donau, door de Balkan en klein-Azië richting Syrië en Palestina, opnieuw toegankelijk werd door de bekering van de Hongaren in het jaar 1000. Hierdoor was het niet meer nodig om de reis over zee te ondernemen, die in het Westen als uitermate gevaarlijk werd beschouwd en kon men bijna de volledige reisweg door christelijke landen ondernemen.³⁸⁹ Ook de verwoesting van de H. Grafkerk op bevel van kalief Al Hakim in 1009 en de wederopbouw nadien, leidde tot een toestroom van pelgrims naar Jeruzalem met giften voor het herstel.³⁹⁰

Een uitzonderlijke getuigenis over deze ontwikkelingen in Jeruzalem, gezien vanuit westers perspectief, is de kroniek van Rodulf Glaber, die verwees naar de bekering van de Hongaarse koning Stephan en de vernietiging van de H. Grafkerk.³⁹¹ Meer nog wees hij echter op het belang van *millennium* van de menswording en de passie van Christus als oorzaak van de radicale stijging van het aantal pelgrimages naar Jeruzalem.³⁹² Dit naderen van de Apocalyps leidde tot een meer christocentrische geloofsbelevens, een toegenomen aandacht voor de menselijke Christus en diens passie. Hierdoor oefende het H. Land en Jeruzalem een stijgende aantrekkingskracht uit als plaats waar Jezus geleefd, geleden, gestorven, begraven en verrezen was.³⁹³ Ook over deze populariteit getuigde Glaber, wanneer hij beschreef dat een ontelbare massa van over de hele wereld naar het graf in Jeruzalem begon te trekken waarbij eerst het eenvoudige volk de reis aanvatte,

³⁸⁹ Daarnaast bleef de zeeroute ook nog in gebruik. Callahan, "Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century", p. 121; Aryeh Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 101, 2, (2006), p. 531; Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", p. 84-85.

³⁹⁰ Callahan, "Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century", p. 123.

³⁹¹ Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, p. 96-, 133-137. Glaber legde de verantwoordelijkheid voor de verwoesting van de kerk niet enkel bij de kalief, maar ook bij de Joodse gemeenschap in Orléans, die een anti-christelijke brief naar de Joodse raadgever van de kalief zouden gestuurd hebben. Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 533.

³⁹² Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque* p. 205. Callahan, "Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century", p. 123.

³⁹³ Vanaf de late tiende eeuw was er in de liturgie ook meer aandacht voor het aardse Jeruzalem. Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", p. 81.

gevolgd door de meer bemiddelden, en ten slotte ook de machtigen en zelfs vrouwen.³⁹⁴ Dat vooral eenvoudige mensen aan de tocht deelnamen of ertoe het initiatief namen, blijkt niet uit andere bronnen. Het lijkt ook weinig waarschijnlijk dat zij de middelen hadden om zo'n lange reis, die vaak te paard ging, te ondernemen.³⁹⁵ Wel getuigen verschillende pelgrimages over de populariteit van de stad in de elfde eeuw.

De *Vita Theoderici* bijvoorbeeld benadrukte dat Thierry in 1053 merkte dat velen naar Jeruzalem trokken en hij daarom zelf ook de reis wilde ondernemen, een verlangen dat tevens gedeeld werd door de hagiograaf. Hij verkreeg de toestemming van zijn abt en samen met een groep gezellen ging hij op weg.³⁹⁶ De reis verliep echter niet zonder problemen want in Hongarije aangekomen, werd de doorgang verhinderd door invallen van barbaren en keerde de groep om met de intentie om via Rome de reis verder te zetten. In Rome knielde Thierry in tranen neer in de Sint-Pieterskerk. Daar ontmoette hij verschillende bekenden uit Luik, waaronder de bisschop, die hem inlichtten dat de abt van Lobbes, waar Thierry opgegroeid was, overleden was. De bisschop haalde hem over om zijn pelgrimstocht niet verder te zetten maar mee terug te keren naar het vaderland. Ook de zeeweg was immers erg gevaarlijk en in betere tijden zou God hem mogelijks laten terugkeren. De hagiograaf besloot dat het niet aan de mens is om tegen de voorzienigheid van God in te gaan, en Thierry keerde met de groep mee naar Luik.³⁹⁷ Minder gehoorzaam was Lambert van Hersfeld, die in 1058-1059 de reis naar het H. Land aanvatte, zoals we kunnen lezen in zijn *annales*. Hij vertrok zonder de toestemming van zijn abt, maar benadrukt dat hij na zijn terugkeer vergeving kreeg.³⁹⁸

³⁹⁴ *Ex universe orbe tam innumerabilis multitudo cepit confluere ad sepulchrum Salvatoris Jherosolimis quantam nullus hominum prius sperare poterat. Primitus enim ordo inferioris plebis, deinde vero mediocres, post hec permaximi quique reges et comites, marchioness et presules, ad altimum vero, quod numquam contigerat, mulieres multe, nobiles cum pauperioribus, illuc perrexere.* Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, p. 198-200; Labande, "Recherches sur les pèlerins", p. 165; Birch, *Pilgrimage to Rome* p. 173; Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", p. 88.

³⁹⁵ Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", p. 90.

³⁹⁶ *Sed interea cum videret plurimos Hierosolimam ad sepulchrum Domini desideranter tendere, ipse quoque simili flagrans desiderio, coepit eodem proficisci velle. Paratis igitur tanto itineri necessariis sumptibus, indultaque sibi ab abate eundi licentia, cum aliis qui pergebant est profectus.* *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 44, hfst. 15.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 44-45, hfst. 15.

³⁹⁸ *Ego exacta peregrinatione Ierosolimitana XV Kal. Octobris ad monasterium reversus sum, et quod in omni illa perfectione mea precipuum a Deo postulaverram, Meginherum abbatem superstitem inveni. Timebam scilicet, quoniam sine benedictione illius profectus fuisset, si offensus inreconciliatusque decessisset, magni criminis reum me teneri apud Deum... Incolumen repperi, peccatum indulsit et quasi ex inferis redivivus ermergerem, sic obviis, ut aiunt, manibus me gratulabundus excepit.* Lambert van Hersfeld, *Annales*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), *MGH, script. rer. Germ.*, 38, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1894), p. 75; Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 533.

Velen trokken ook naar Jeruzalem in de hoop daar zoals Christus te kunnen sterven, een verlangen dat een voortvloeiSEL was van een toenemend millenniarisme. Glaber beschreef hoe Lethbaldus, een Bourgondische ridder, rond 1031 in Jeruzalem aankwam en hoe zijn devotie zich manifesteerde. In persoonlijk gebed knielde de ridder neer op de olijfborg en uitte zijn verlangen om één te worden met Christus. Zijn gebed werd verhoord en kort erna stierf hij.³⁹⁹ Ook Ademar van Chabannes getuigde over de toenemende interesse in Aquitanië voor het H. Land.⁴⁰⁰ Hijzelf trok eveneens rond 1032-1033 naar Jeruzalem, in de hoop daar zijn schepper te ontmoeten, en had het geluk om daar ook te sterven.⁴⁰¹

Het meest opmerkelijk in de elfde eeuw waren echter de pelgrimages in zeer grote groepen, zoals deze in 1054 waar aartsbisschop Lietbert van Kamerijk bij een van de 3000 vooraanstaanden was die naar Jeruzalem trok.⁴⁰² Aan de "grote Duitse pelgrimage" van 1064-1065, die door verschillende bronnen beschreven werd, namen volgens de getuigenissen zelfs 7000 tot 10 000 mensen deel, waaronder de aartsbisschop van Mainz, en de bisschoppen van Bamberg, van Regensburg en van Utrecht.⁴⁰³

Een van de best gedocumenteerde en ook meest relevante pelgrimages voor dit onderzoek echter, is deze van Richard van Saint-Vanne in 1026, die in mindere mate in de *Vita Richardi* aan bod komt, maar vooral door Hugo van Flavigny uitgebreid beschreven is.⁴⁰⁴ De gedetailleerde beschrijvingen van de reis, maar ook vooral van het gedrag en de spirituele bekommernissen van de pelgrims, maakt dit een uitzonderlijke getuigenis. Omdat beide bronnen geschreven werden in een periode waarin er al uit verschillende hoeken kritiek kwam op monniken die hun klooster verlieten om op pelgrimage te trekken,⁴⁰⁵ beklemtoonden Hugo van Flavigny en de auteur van de *Vita Richardi* zowel het vrome verlangen van Richard als de mogelijkheden tot ascese en *imitatio Christi* die een

³⁹⁹ Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque* p. 200.

⁴⁰⁰ Ademar van Chabannes, *Chronique*, onder meer p. 256-258, boek 3, hfst 45-47; p. 285, hfst. 65; p. 291, hfst. 68.

⁴⁰¹ Callahan, "Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century", p. 124-12; Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 532; Landes, *Relics, apocalypse and the deceptions of history. Ademar of Chabannes, 989-1034*, p. 156.

⁴⁰² Hij bereikte zijn doel echter niet. Nadat de groep al veel tegenspoed had beleefd, ontmoetten ze in Syrië de bisschop van Laon, die hen informeerde over verdere gevaren die hen te wachten stonden en samen trokken ze opnieuw huiswaarts. *Gesta Lietberti*, in: Ludwig Bethmann (ed.), *MGH, SS, 7, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1846)* p. 491-492; Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", p. 88-89.

⁴⁰³ Lambert van Hersfeld, *Annales*, p. 92; *Annales Altahenses maiores*, in: W. Giesebrecht, E. L. B von Oefele (eds.); *MGH, SS. rer. Germ, 4, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1891)*, p. 66; Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 539-543.

⁴⁰⁴ Ook de *Historia* van Ademar van Chabannes en de *Vita Symeonis* belichten kort deze pelgrimage. *Ademar van Chabannes, Chronique*, p. 285, boek 3, hfst. 65; Eberwinus van Tholey, *Vita Sancti Symeonis*, p. 91, hfst. 13; Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 544.

⁴⁰⁵ Zie verder, p. 176-177.

dergelijke reis boden. Zo werd bij het vertrek benadrukt dat de aanleiding een verlangen was in zijn hart om het vaderland te verlaten voor Christus en geen lichamelijk plezier.⁴⁰⁶ Ook zorgde Richard ervoor dat hij een vervanger aanduidde zodat hij als abt niet zou gemist worden in de abdijen waarover hij de leiding had⁴⁰⁷ en verzocht hij de toestemming van Odilo van Cluny en de zegen van de bisschop.⁴⁰⁸ Hoewel Richard in zijn pelgrimage als *homo viator* werd voorgesteld, was hij zeker niet de enige *peregrinus Christi a patria*, maar maakte deel uit van een groep van 700 pelgrims.⁴⁰⁹ Hierbij bevonden zich onder meer de abten van Sankt-Martin in Trier en van Saint-Cybard in Angoulême; Gerwin, monnik van Saint-Riquier en de latere abt ervan;⁴¹⁰ evenals de graaf van Angoulême en hertog Richard van Normandië.⁴¹¹ Bij het beschrijven van het vertrek van Richard, werd Richard door Hugo vergeleken met Madalveus, een van de heiligen die in de abdij begraven lag en voor wie Richard een uitzonderlijke devotie had.⁴¹²

⁴⁰⁶ *Haec ergo indesinenter corde volventem et ore assidue ruminantem, cerneret illum et si non corpore, spiritu tamen illic et devotione assistere; unde prae nimio mentis ardore coepit desiderii sui votum palam omnibus aperire... exit peregrinus Christi a patria. Vita Richardi, p. 288, hfst. 17.*

⁴⁰⁷ *Ordinans itaque ecclesias et morigeratos honestosque fratres eis praeficiens, cum voto et benedictione pontificis exit peregrinus christi a patria, comitatu eius adhaerentibus religiosis quam plurimis utriusque ordinis viris; ibid., p. 288, hfst. 17. Tactus et ipse sancto simili bonae devotionis desiderio, sepulchrum Domini invisere gestiens... Venerabilis pater richardus gratia dei egressus est cum Madalveo novus peregrinus in cordis laetitia. Hugo van Flavigny, Chronicon, p. 393, hfst. 18.*

⁴⁰⁸ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 393, hfst. 18. Waarschijnlijk werd de toestemming van Odilo ook vermeld omdat deze ten tijde van Hugo van Flavigny's schrijven nog groot aanzien genoot en dus extra gewicht aan de pelgrimage van Richard kon geven. Hugo heeft dit zelf ook zo aan: *Itaque cluniacum ivit, et sicut usque hodie in eodem coenobio manet memoriale, patrem piissimum sanctum Odilonem Virdunenum secum deduxit.*

⁴⁰⁹ *Vir domini Richardus septingentos peregrinos secum duxit. Ibid., p. 393, hfst. 19.*

⁴¹⁰ Waar voor Richard de toestemming van Odilo werd benadrukt om de goedkeuring van de pelgrimage aan te duiden, werd in het geval van Gerwin de rol van Richard benadrukt om zijn deelname aan de tocht naar Jeruzalem positief te evalueren. Gerwin werd immers in zijn *vita* (twaalfde eeuw) beschreven als een fervente monnik met een heilig bevangen om heilige plaatsen te bezoeken, hoewel hij dit niet durfde te vragen aan zijn abt. Hierdoor richtte hij zijn smeekbeden enkel tot God. Niet lang erna vroeg Richard hem zelf om mee te gaan naar Jeruzalem. Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 210, boek4, hfst. 14; Leclercq, "Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle", p. 39.

⁴¹¹ De aanduiding van 700 pelgrims moet niet precies beschouwd worden, maar eerder als een indicatie van een groot aantal. Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 286; Graboïs, "Les pèlerinages du XI^e siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 535; Over deze pelgrimage, zie ook Callahan, "Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century" en de daar aanvullende literatuur, voornamelijk p. 120, n. 4.

⁴¹² In de *Vita Madalvei*, geschreven op het einde van de tiende of begin van de elfde eeuw trok Madalveus immers ook op pelgrimage waarbij hij het H. Graf bezocht en ontvangen werd door de patriarch. Deze *vita* vertoont nog meer opvallende gelijkennissen met het leven van Richard. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 60. *Vita sancti Madalvei*, p. 195-198. De heiligheid van Richards pelgrimage bleek ook uit de getuigenis van een van de reisgenoten, een zekere Hubertus, aan wie een engel aan zijn bed verscheen die hem aanspoorde de noodzakelijke voorbereidingen te treffen om op bevel van de heer naar Jeruzalem te gaan. Omdat deze Hubertus

De reis werd door Hugo van Flavigny in verschillende hoofdstukken beschreven, waarbij de kwaliteiten van Richard als man van God extra in de verf gezet werden. In de droogte van Illyrië vonden ze bijvoorbeeld een bron, waarvan het water in wijn veranderde.⁴¹³ In Antiochië ontmoetten ze de heilige man Symeon, die op de terugreis met hen zou meetrekken.⁴¹⁴ Het vertrouwen van Richard in God werd ook bevestigd wanneer hij het als enige aandurfde om aan de voet van een stadsmuur de mis op te dragen, terwijl de heidenen van op de muur constant stenen wierpen, maar waarbij geen enkele steen het altaar of Richard raakte.⁴¹⁵ Na de lange en zware reis kwamen de pelgrims aan in Constantinopel, waar ze eervol door de keizer ontvangen werden.⁴¹⁶ Vervolgens trok de groep verder naar hun ultieme bestemming Jeruzalem, waar ze aankwamen in de aanloop naar Pasen. Hugo van Flavigny beschreef de vreugde van de pelgrims wanneer ze eindelijk zowel met hun ogen als met hun geest alle plaatsen konden bezoeken waar ze zich in hun hart op voorbereid hadden.⁴¹⁷

Vooraf het exemplarisch gedrag van Richard tijdens de Goede Week werd in de verf gezet. Palmzondag vierden ze in gezelschap van de patriarch van Jeruzalem. Vervolgens richtte Richard zich op persoonlijke contemplatie en bracht de nacht in waken door. Opvallend in de verdere beschrijvingen in kroniek, is de intense betrokkenheid van Richard bij het

al een jaar ziek te bed lag en amper mobiel was, vroeg hij op welke manier hij dit zou kunnen vervullen, aangezien hij niet kon rechtstaan, maar de engel herhaalde gewoon het bevel. Toen hij dit vertelde, raadde iedereen hem af te vertrekken, maar hij liet zich op een paard plaatsen en terstond was hij genezen en kon hij op weg gaan. *Et mox ut equo impositus est, sanus factus et incolomis, viae se credit...* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 393, hfst. 19.

⁴¹³ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 394.

⁴¹⁴ Deze Symeon was afkomstig van een abdij bij de Sinaïberg en was door zijn abt naar Normandië gezonden om het geschenk dat de abdij van hertog Richard II aan het klooster geschonken had, op te halen. De boot was echter aangevallen door Egyptische piraten waaraan hij enkel was kunnen ontsnappen door in het water te springen. Uiteindelijk was hij in Antiochië beland, waar zijn deugden snel bekend raakten. Daar ontmoette hij Richard, en vertelde dat hij op zijn terugkeer zou wachten om mee naar het Westen te trekken om zijn missie te vervullen, wat hij ook deed. Na veel omzwervingen door Europa, begeleidde hij aartsbisschop Poppo van Trier op een pelgrimage naar Jeruzalem. Daarna trok hij zich als eremiet terug aan de *porta nigra* in Trier. Eberwinus van Tholey, *Vita Sancti Symeonis*, p. 89-92; Dauphin, *Le bienheureux Richard* p. 289-290; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 63-65.

⁴¹⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 394-395.

⁴¹⁶ De *vita Richardi* geeft geen details over de reisweg, maar benadrukt wel het zware karakter van de reis, hiermee verwijzend naar het oude *peregrinatio*-ideaal als een vorm van ascese: *Per multas igitur tantae viae incommoditates, per graves et longos labores, per invia et inaquosa arentiaque deserta, per horridos latronum gentiliumque terrores Constantinopolim venit.* *Vita Richardi* p. 288, hfst. 17. Waarschijnlijk komt deze ontvangst door de keizer eerder overeen met het postume belang van Richard dan met de realiteit. De Macedonische dynastie had op dat moment nog niet veel op met reizigers uit het Westen, die men beschouwde als "semi-barbaren". Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 236-238.

⁴¹⁷ *Omnia ergo nativitatis passionis et resurrectionis loca fide circuiens, dum non saciaretur oculis intuendo, mente pascebatur, mirabilium Domini, gaudio et laetitia ineffabili replebatur.* Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 395, hfst. 21.

lijden van Christus, waarbij hij geheel diens passie wilde beleven. Zo waste Richard op Witte Donderdag de voeten van de armen en plaatste zich nederig in dienst van de Heer. Goede Vrijdag, de dag dat Christus aan het kruis was toevertrouwd, bracht Richard in tranen door met het graf van Christus voor ogen. De volledige nacht waakte hij, in gebed en mortificatie, om mee te lijden met Christus in zijn laatste uren. Op Stille Zaterdag hielp hij bij het officie in de H. Graf kerk. 's Avonds kwamen alle christenen naar de kerk in het idee daar het licht van Christus zou te zien zijn en rond 9 uur begon ook plots een lamp te branden bij het H. Graf, een wonder dat elk jaar gebeurde.⁴¹⁸ De abt bracht de nacht in waken door, waarbij hij in gedachten ook door de tuin liep, Jezus' naam riep en getuigenis was van de ware wederopstanding. Op het derde uur vierde hij de mis en deelde de communie aan de gelovigen.⁴¹⁹

Het belang dat Richard tijdens deze Goede Week hechtte aan zijn persoonlijke en emotionele devotie om het lijden van Christus te imiteren op dezelfde plaatsen als hij, past in de tijdsgeest waarbij het geloof een meer christocentrische vorm had aangenomen en de devotionele aandacht zich gedeeltelijk verlegd had van de goddelijke identiteit naar zijn menselijkheid en lijden.⁴²⁰ De pelgrimage van Richard werd dan ook aangegrepen om te benadrukken dat Richards leven in het teken stond van deze menselijke Christus. Hugo van Flavigny verwoordde dat het leven van Richard gericht was op een verlangen om te lijden voor Christus, hem nabij te zijn en met hem begraven te worden, zodat Christus Richard zou toelaten samen met hem te verrijzen.⁴²¹ Daarnaast is het ook van belang dat Richard deze *imitatio Christi* tentoonspreidde als leider van een volledige groep pelgrims. Hiermee kon hij, in navolging van Christus, ook anderen aansporen tot devotionele rites en tegelijk zijn gedrag representeren als inherent aan zijn status van religieus virtuoos. Het belang van Richards *imitatio Christi* werd nog versterkt door de relieken die de patriarch hem schonk bij zijn terugkeer, waaronder een deeltje van het Ware Kruis. Richard hing deze relieken rond zijn nek, zodat hij altijd de heiligheid en passie ervan voor ogen zou hebben en hij ook kon terugkeren in de passie.⁴²² Volgens de *Vita Richardi*

⁴¹⁸ Dit is vooral een gebruik uit de Grieks-Orthodoxe liturgie. De oudste getuigenis hiervan komt uit het jaar 800. Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 292; Graboïs, "Les pèlerinages du XIe siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", p. 236-238. Ook Glaber getuigt over dit gebruik. Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque* p. 203.

⁴¹⁹ Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 395-396, hfst. 21.

⁴²⁰ Fulton, *From judgment to passion*, p. 60-64.

⁴²¹ *Quid enim fuit totus vitae eius excursus, nisi velle pati pro Christo, commori ei et conspeli ut daretur sibi per Christum in Gloria resurgere cum illo?* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 396, hfst. 22.

⁴²² *Pendebant a collo eius sanctorum reliquiae ut haberet prae oculis paratum specimen sanctitatis, ne deesset cordi memoria eorum, quorum sarcina delectabili reliquias gestabat. Quanto vero in redeundo passus sit, ispe novit qui pertulit: quae omnia diiudicat, qui laborum remuneratorem se promisit. Videres virum seculis venerandum, dum iret, saepius cervice reflexa versus sanctam Iherusalem humiliari, suspirare, gemere, affectum cordis oculis pandere, gaudere quod sanctum locum*

trokken de pelgrims vooraleer naar huis terug te keren, nog verder door het H. Land waarbij Richard ook in de Jordaan baadde, ongetwijfeld in herinnering aan het doopsel van Christus. Hierbij glipte het reliek op de een of andere manier van zijn nek. Hij merkte het pas enige tijd later en snelde terug naar de rivier, waar het reliek naar hem toe kwam gedreven, alsof het de aanwezigheid van Richard voelde en met hem verbonden wilde blijven. De *vita* gaf hiermee duidelijk het signaal dat de band tussen Richard en Christus' relieken groot was. De relieken zouden de rest van Richards leven een belangrijke rol spelen in diens persoonlijke devotie en tot op zijn sterfbed de band tussen abt en Christus onderlijnen. Verder werd ook Bethlehem en de berg waar Christus ten hemel was opgestegen nog bezocht vooraleer de terugtocht werd aangevat.⁴²³

De terugreis verliep voorspoedig, en rond eind oktober kwam de groep opnieuw aan in Verdun, op tijd om het feest van de H. Vanne te kunnen vieren. Hugo van Flavigny beschrijft de enorme ontvangst die Richard te beurt viel waarbij iedereen, van allerlei rang en stand, jong en oud, religieus en seculier samen snelde om hem te ontvangen en de nonnen zich zelfs in processie met kruisen en kaarsen bij de stoet aansloten. Uiteraard waren de monniken van Saint-Vanne het meest verheugd van allen om hun geliefde vader terug te zien en nadat Richard de relieken in de kerk had geplaatst, hun weldaden had benadrukt, en had voorgelezen uit het H. Schrift, omhelsde hij elk van zijn zonen en nam opnieuw zijn ambt als abt op.⁴²⁴

Alternatieve vormen van pelgrimage

Hoewel de reis van Richard van Saint-Vanne naar Jeruzalem het meest uitgebreide voorbeeld is van de mogelijkheden die *peregrinatio* bood voor het tentoonspreiden van de persoonlijke religiositeit, was de ascetische pelgrimage een aspect dat bij vele kloosterhervormers van de elfde eeuw een belangrijk deel van hun spirituele identiteit uitmaakte. Ondanks de populariteit ging deze beweging gepaard met hernieuwde kritiek, zeker vanaf de tweede helft van de eeuw. Verschillende vooraanstaande religieuzen

sepulchri vidisset, dolere quod non semper videret. Hinc ex affectu sermonem populis dare, beneficia Iesu oculis monstrare, omnes subito ex devotione ingemiscere, Deum benedicere, memorari dulcedinis divinae, et ad bona sectanda prorsus accendi. Non cadebat passio domini a memoria, quae erat fere tota eius memoria. Volgens de *vita Richardi* werden deze relieken door de patriarch van Constantinopel en niet die van Jeruzalem geschonken. Beide zijn mogelijk omdat in beide steden delen van het H. Kruis aanwezig waren. Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 293.

⁴²³ *Vita Richardi*, p. 289, hfst. 20.

⁴²⁴ *Reliquias ergo Iherosolimitanas seu undecumque quesitas, quibus onustus advenerat, in sanctuario pater Richardus deposuit, et sic lectione praemissa, susceptis et deosculatis fratribus, vicem beneficiis rependit, gaudens cum gaudentibus et gratias agens quod eorum orationibus munitus labores viarum securus percucurrerit, libens toleraverit, quod gratissimum est cuilibet enumerare ubi evaserit. Postquam igitur dilectioni satisfactum est, et prospera utrimque replicata, quia in talibus adversis referendis si qua sunt, dies reservatur crastina, ad refocillationem fatigati corporis ventum est...* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 397, hfst. 24; Dauphin, *Le bienheureux Richard* p. 296.

waarschuwden om de monastieke gelofte van *stabilitas* niet te verbreken. Al in de vroege jaren 1030 schreef Petrus Damianus in een brief aan de markies Reinier Toscane dat diegenen die *regulariter* leefden en de voorschriften van de monastieke religie volgden, moesten blijven in de roeping waarin ze geplaatst waren. Zij die de wereld dienden, konden wel een reis als spirituele verbanning ondernemen. Monniken en kanunniken werden echter geacht hun kloosters niet te verlaten. Later sprak hij zich nog strenger uit en schreef dat elke vorm van reizen in de wereld, zelfs in dienst van de Kerk, een *vagatio* was die schadelijk was voor de ziel.⁴²⁵ Paus Alexander II (1061-1073) verwees naar “het excellente concilie van Chalcedon” om monniken te verbieden te gaan rondzwerven.⁴²⁶ Zeker wat betreft de aantrekkingskracht van Jeruzalem probeerde men alternatieven voor te stellen. In een brief gedateerd rond 1086 van Anselmus, abt van Bec, werd een man aangespoord om in plaats van naar het aardse Jeruzalem te trekken, beter de tocht naar het hemelse Jeruzalem te ondernemen en monnik te worden.⁴²⁷ Enige tijd later, als aartsbisschop van Canterbury, weigerde Anselmus de toestemming te geven aan monniken uit zijn eigen dioceses om weg te trekken en schreef hij een monnik dat zijn verlangen om naar Jeruzalem te reizen, tegenstrijdig was aan zijn spirituele welzijn, zijn stabiliteit en zijn gehoorzaamheid aan de abt en de paus, op dat moment Urbanus II, die ook deelname aan de kruistochten door monniken ontmoedigde.⁴²⁸ Abten als Petrus Venerabilis en Bernardus van Clairvaux beschouwden de monastieke gelofte hoger dan elke andere gelofte, en prefereerden dat een monnik boete deed in zijn klooster in plaats van op pelgrimage te vertrekken. Het was immers beter naar het hemelse dan naar het aardse Jeruzalem te trekken.⁴²⁹ Dergelijke kritiek was echter niet voldoende om monniken ervan te weerhouden om op pelgrimage te vertrekken, zoals blijkt uit de verschillende voorbeelden die hierboven aangehaald werden, maar wel voor hun hagiografen om de reis voldoende te motiveren en te omkaderen als aanvaard.

Naast deze commentaren op de reis naar het wereldse Jeruzalem, begon men in het Westen ook alternatieven te voorzien. Zoals de studie van Gabriele aantoonde, doken al vanaf de late tiende eeuw imitaties op in de architectuur van Jeruzalem en het H. Graf. Zo werd in Boulogne een volledig complex uitgebouwd als een soort reproductie van de stad, om ook zonder de lange reis het H. Land te kunnen aanschouwen. In verschillende steden

⁴²⁵ Sansterre, ‘Attitudes à l’égard de l’errance monastique en occident’ p. 223; Constable, “Opposition to pilgrimage”, p. 132; Constable, ‘Monachisme et pèlerinage’, p. 17.

⁴²⁶ Constable, “Monachisme et pèlerinage au Moyen Age” p. 18; Constable, “Opposition to pilgrimage”, p. 132; Sansterre, “Attitudes à l’égard de l’errance monastique”, p. 223.

⁴²⁷ Constable, “Opposition to pilgrimage”, p. 132-133.

⁴²⁸ Ibid., p. 132-134; Constable, “Monachisme et pèlerinage au Moyen Age”, p. 17, 19.

⁴²⁹ Constable, “Opposition to pilgrimage”, p. 136-137; Constable, “Monachisme et pèlerinage au Moyen Age”, p. 19-21; Ook andere voorbeelden van Bernardus in Leclercq, “Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle”, p. 47-48.

en abdijen werd vanaf de elfde eeuw de *anastasis* als inspiratie gebruikt voor nieuwe bouwwerken en vaak werd aan pelgrims gevraagd om de afmetingen van het H. Graf mee naar huis te brengen als inspiratie, hoewel eerder de allegorische dan reële maten van belang waren.⁴³⁰ Getuigen hiervan zijn onder meer te vinden in de abdijkerk van Saint-Hubert⁴³¹ of de stichting van het H. Grafklooster door Lietbert van Kamerijk in 1064 als herinnering aan zijn eigen pelgrimage naar het H. Land.⁴³² Door de verschillende verwijzingen in architectuur en relieken, was het voor een monnik niet meer nodig om de abdij te verlaten om Jeruzalem te aanschouwen. Hierdoor verschoof de focus ook meer van wat de stad was, naar wat ze representeerde, een voorstelling waarvoor men de kloostermuren niet behoefde te verlaten.⁴³³

Naast het ideaal van de ascetische pelgrimage ontwikkelde zich een groeiend bewustzijn dat de echte zoektocht niet in de externe *peregrinatio* zat. De focus werd verlegd naar het innerlijke gedrag en het besef dat men het hemelse Jeruzalem binnen de kloostermuren moest bereiken, afgesneden van de wereldlijke invloeden. Het idee van *stabilitas in peregrinatione* vond zo een tegengewicht in de *peregrinatio in stabilitate*.⁴³⁴

Deze evolutie ging echter maar geleidelijk, de ascetische oefening van *peregrinatio* bleef nog geruime tijd zijn aantrekkingskracht behouden waarbij de aandacht voor de motieven van pelgrims als “uitverkoren zielen” nog extra benadrukt werd.⁴³⁵ Dit komt ook naar voren in het leven van Thierry van Saint-Hubert, die eenmaal zijn leiderschap als abt in Saint-Hubert algemeen aanvaard was, op pelgrimage trok naar Rome. De hagiograaf legde hierbij vooral de nadruk op het ascetische karakter van de reis want Thierry ging immers blootsvoets onderweg.⁴³⁶ Aangekomen in Verdun drong de bisschop

⁴³⁰ Een volledig overzicht van dergelijke architecturale imitaties is te vinden in Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", p. 81.

⁴³¹ *Oratorium unum quod dicitur ad sanctam Ierusalem, eo quod ad modum dominici sepulcri conditum, ipsam quoque eius formam repraesentet devotioni fidelium*, Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 95-96, hfst. 33; *Vita Theoderici abbatis Andaginensis* p. 50, hfst. 22.

⁴³² *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 491-492, 497.

⁴³³ Gabriele, "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", p. 83. Later tijdens de middeleeuwen werden deze “virtuele reizen” via relieken, afbeeldingen en reizen in de geest nog van groter belang, zeker in vrouwenkloosters waarvan de leden zelf niet op pelgrimstocht konden gaan, zoals de studie van Rudy aantoon. Kathryn M. Rudy, *Virtual pilgrimages in the convent: imagining Jerusalem in the late Middle Ages*, Turnhout: Brepols (2011).

⁴³⁴ Leclercq, "Monachisme et pèlerinage du IX^e au XII^e siècle", p. 51; Constable, "Opposition to pilgrimage", p. 142; Constable, "Monachisme et pèlerinage au Moyen Age", p. 25.

⁴³⁵ Leclercq, "Monachisme et pèlerinage du IX^e au XII^e siècle", p. 51; Sansterre, "Attitudes à l'égard de l'errance monastique", p. 229.

⁴³⁶ *Romam nudis et discalcatibus pedibus ire proposuit. Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 49, hfst. 21. Waarschijnlijk was het eerder ongebruikelijk om te voet te gaan, vooral naar Jeruzalem. In het algemeen werd eerder een

erop aan dat hij toch schoenen zou aantrekken en te paard verder zou gaan.⁴³⁷ Uit gehoorzaamheid ging hij akkoord, maar eens buiten de stad deed hij zijn schoenen weer uit. Zijn reisgezellen merkten op dat hij nu mogelijks zondigde door ongehoorzaam te zijn, waarop hij repliceerde dat niemand hem gezegd had tot waar hij schoenen moest dragen en dat hij dus zelf erover zou oordelen wanneer hij geschoeid of ongeschoeid zou wandelen. De smeebeden van zijn metgezellen om ten minste op de besneeuwde bergpassen en rotsen van de Alpen zijn voeten te beschermen, konden hem niet overhalen en blootsvoets kwam hij na de gevaarlijke en moeilijke reis in Rome aan.⁴³⁸ In Rome bezocht hij eerst de tombe van de H. Petrus waar hij zijn hele hart openstelde voor de heer, daarna bezocht hij alle kerken gewijd aan heiligen in Rome tot hij aan de basiliek van Lateranen kwam. Daar werd hij door paus Alexander II ontvangen en voerde verschillende vertrouwelijke gesprekken met hem. Voor de terugreis droeg de paus hem op om schoenen te dragen en te paard terug te keren. Ook de terugtocht was bijzonder lastig door de koude in de Alpen, maar onder het zingen van psalmen zette hij door en bereikte uiteindelijk opnieuw de abdij waar hij zich, waarschijnlijk geïnspireerd door de pelgrimstocht, toelegde op waken.⁴³⁹ Later trok Thierry nog verschillende malen naar Rome, maar deze reizen hadden vooral als doel om bepaalde privileges voor de abdij te verkrijgen van de paus.⁴⁴⁰ Dit soort reizen naar de paus, als hoogste rechter in de Kerk, komen vanaf het einde van de elfde eeuw vaker voor in de bronnen en zijn zeker in het kader van de dan heersende Investituurstrijd van belang, maar zullen niet verder in dit hoofdstuk behandeld worden, omdat ze amper nog als *peregrinatio* kunnen beschouwd worden en ook de ascetische aspecten minder nadrukkelijk naar voren komen.

3.3.3 Eremitisme en reclusie

Een derde manier ten slotte waarop religieuzen zich trachtten af te keren van de wereld om zich intenser tot God te wenden, was via diverse vormen van eremitisme en reclusie.

muilezel dan een paard aangeraden, omdat dit nederiger was. Daarnaast werd de term blootsvoets ook vaak gebruikt voor open sandalen. Labande, "Recherches sur les pèlerins", p. 339-340.

⁴³⁷ *Ut se calcearet et equo pergeret... rogante hoc episcopo per caritatem... Vita Theoderici abbatis Andaginensis* p. 49, hfst. 21.

⁴³⁸ *Igitur ubi praecepto episcopi et talis viri et aliorum petitioni parens, calceatus paullo longius ab urbe processit, iterum detractis calceamentis Romam perrexit*, *ibid.*, p. 49, hfst. 21.

⁴³⁹ *Sed cum circa Alpes Iulias venisset, ex concepto pridem frigore resolutae omnes pedum eius ungulae ceciderunt, ipse quoque nimia lassitudine cum sic esset confectus, ut nisi assidue unguentis atque aliis iuvaretur fomentis, vix valeret incedere, nihil tamen penitus de solita et proposita psalmodum et ieiunii consuetudine voluit remittere. Ita ad monasterium denuo reversus, coepit denuo custodiam sibi commissorum instare studiosus*. *Ibid.*, p. 49, hfst. 21.

⁴⁴⁰ Voorbeelden onder meer *ibid.*, p. 51-52, hfst. 25, 26.

Deze fysieke afzondering van de wereld had als doel om zich in eenzaamheid te kunnen concentreren op contemplatie. Zoals blijkt uit de *Vita Johannis*, was deze levenswijze niet ongewoon in Metz, Toul en Verdun in het begin van de tiende eeuw. Verschillende vooraanstaande leden van de latere gemeenschap van Gorze hadden immers voor hun monastieke intrede religieuze ervaring opgedaan als eremiet of recluse.

Lotharingen kende al een lange traditie van ascetisch-eremitische praktijken. In de vierde eeuw vestigden cenobieten zich in Trier in een hutje bij de stadsmuur, onder invloed van de *Vita Antonii*.⁴⁴¹ Meer bekend en invloedrijk voor het westers eremitisme was echter Martinus.⁴⁴² Deze doorliep verschillende eremitische ervaringen vooraleer hij tot bisschop van Tours werd benoemd. Eerst verzaakte hij aan de wereld in een kluis nabij Milaan, maar werd van daar verdreven door het arianisme. Daarna trok hij zich samen met een priester terug op het Italiaanse eiland Gallinaria.⁴⁴³ Enige tijd later volgde een ermitage bij Ligugé waar ook andere monniken zich vestigden.⁴⁴⁴ Hoe deze samenlevingsvorm precies geregeld was, wordt niet duidelijk uit de *vita*. Deze ermitage moest hij verlaten wanneer hij tot bisschop van Tours verkozen werd. Tijdens dit ambt zocht Martinus opnieuw manieren om zich af te zonderen: eerst leefde hij in een cel naast de kathedraal, maar daar werd hij verstoord door de vele bezoekers, zodat de man zich opnieuw een ermitage niet ver van de stad bouwde, op een plaats die vergeleken werd met de eenzaamheid van de woestijn. Hier leefde hij in een cel, samen met acht leerlingen die ook elk in hutten woonden. Alle bezit was gemeenschappelijk en allen leefden in ascese.⁴⁴⁵ Het voorbeeld van Martinus werd zeer befaamd in middeleeuws Europa en de combinatie monastiek-eremitisch werd ook een kenmerkende eigenschap van vele andere vroegmiddeleeuwse heiligen. De dialogen van Gregorius de Grote suggereren bijvoorbeeld dat Benedictus van Nursia zijn religieuze leven als eremiet begon en geen cenobitische opleiding had, hoewel het niet duidelijk waarvan hij zijn uitgebreide kennis voor de samenstelling van zijn regel haalde.⁴⁴⁶

Hoewel er in de eerste eeuwen nog veel kritiek was op het eremitisme uit vrees voor het ontstaan van een parallelle kerk van ongecontroleerde individuen, was in de zevende

⁴⁴¹ Antonius leefde in de tweede helft van de derde eeuw en trok zich terug in eenzaamheid om daar een leven te leiden van gebed, waken en vasten. Door zijn heilige voorbeeld trok hij leerlingen aan, die in de buurt ook individueel in cellen leefden maar samen kwamen voor gemeenschappelijk gebed en maaltijd. Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 25-26.

⁴⁴² Martinus verbleef in de vierde eeuw ook een tijd in Trier, mogelijks raakte hij ook geïnspireerd door deze levensvorm. Ibid. p. 27-28; Dunn, *The emergence of monasticism*, p. 62.

⁴⁴³ Sulpicius Severus, *Vita Martini*, p. 10, hfst. 6.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 11, hfst. 7.

⁴⁴⁵ Hier werd later Marmoutier gesticht. Ibid., p. 12-14, hfst. 9-10.

⁴⁴⁶ Dunn, *The emergence of monasticism* p. 132; Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, in: Paul Antin, Albert De Vogüé (eds.), *Dialogues*, I, Parijs: Cerf (1979) II, 1, hfst. 4.

eeuw de beweging algemeen geaccepteerd. Voor een deel liepen eremitische tendensen parallel met missionering en *peregrinatio* en vele eremieten transformeerden hun ermitage in een *coenobium*.⁴⁴⁷ Terwijl de benedictijnse regel op de meeste plaatsen van Lotharingen de overhand nam en de monastieke levenswijze de eremitische marginaliseerde, bleven de Vogezen de ideale plaats om zich terug te trekken en behielden gemeenschappen van eremieten daar hun belang.⁴⁴⁸

Vanaf de negende eeuw kenden centra waar vroeger al eremitische tendensen te vinden waren een herleving van het ideaal van eenzame terugtrekking. Vooral rond de bisdommen Metz, Toul en Verdun ontwikkelden zich opnieuw ermitages, vaak in de nabijheid van bestaande abdijen. Asceten kozen ook steeds vaker een vorm van reclusie en stabiliteit als uiting van het spirituele verlangen.⁴⁴⁹ Ook in monastieke context was dit onder bepaalde omstandigheden aanvaardbaar: voor Benedictus was de terugtrekking als kluizenaar gereserveerd voor monniken die door hun opleiding in het klooster in staat waren om alleen te strijden tegen de verlokkingen van lichaam en geest.⁴⁵⁰

De populariteit van deze levensvorm is ook duidelijk waarneembaar in het ontstaan van de *Regula solitariorum*, geschreven door Grimlaïc, vermoedelijk op het einde van de negende eeuw.⁴⁵¹ Deze tekst was geen nieuwe creatie, maar gebaseerd op een combinatie van bestaande teksten waarin naast inspiratie uit de Bijbel, de kerkvaders en

⁴⁴⁷ Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 53-55, 149. Voor de verdere ontwikkeling van deze eremieten in de steden in noordelijk Gallië, zie *ibid.*, p. 172-173, 258.

⁴⁴⁸ *Ibid.* p. 143-145, 161, 165.

⁴⁴⁹ Jean Leclercq, "Reclus et recluses à Metz durant le Moyen Âge", in: *Revue ecclésiastique du diocèse de Metz*, 52, (1952, 1953), p. 24; Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 62, 83-84; Jestice, *Wayward monks*, p. 96.

⁴⁵⁰ Volgens Hastings zou Benedictus deze eremitische levenswijze zelfs hoger ingeschat hebben dan de cenobitische. Gezien de regel zich volledig op de cenobitische levenswijze richt, en het eremitisme wel vermeld als aanvaard, maar pas op de tweede plaats, in een opsomming die van positief naar negatief evolueert (zie voetnoot 325), is deze interpretatie toch erg radicaal. Adrian Hastings, "Saint Benedict and the eremitical life", in: *Downside review*, 68, (1950), p. 191; Henriët, *La parole et la prière*, p. 144.

⁴⁵¹ De datering van deze regel is enkel bij benadering. De *terminus post quem* is het begin van de negende eeuw. Heuclin heeft hem toegewezen aan de eerste helft van de negende eeuw. Leclercq linkt het ontstaan aan bisschop Robert van Metz (883-917). Deze was opgeleid in Sankt-Gallen waar abt Hartmut (872-883) zijn leven afgesloten had als reclus. Robert van Metz werd later ook abt van Gorze. Door deze constatering gaat Frank nog een stap verder in zijn datering van de regel en wijst op een mogelijk verband met de Gorzerhervorming en dus een mogelijke datering tot het begin van de tiende eeuw. Ondanks de populariteit van eremitische en reclusie-tendensen in deze hervormingsbeweging, lijkt deze datering toch wat vergaand aangezien er in de Gorzerbronnen geen aanwijzingen te vinden zijn naar deze *regula* of Grimlaïc en de reclusie in deze periode niet gebonden lijkt aan regels, uitgezonderd de monastieke. In de bibliotheek van Gorze is er ook geen exemplaar van deze regel terug te vinden, wel in Sankt-Maximin in Trier zoals blijkt uit het werk van Wagner. Leclercq, "Reclus et recluses à Metz durant le Moyen Âge", p. 356, 23-25; Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 86; Wagner, *Parisse, Gorze au XI^e siècle*, p. 127; Karl Suso Frank, "Grimlaicus, 'Regula solitariorum'", in: Franz; Jaspert Felten, Nikolas (ed.), *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlijn: Duncker & Humblot (1999), p. 22-23.

hagiografische teksten ook de invloed van de Regel van Benedictus zeer duidelijk aan te wijzen is.⁴⁵² Meer dan een duidelijke regel, was de tekst van Grimlaïc een leerschrift *de vita solitariorum*.⁴⁵³

De toetreding tot dit leven was echter niet voor iedereen weggelegd. Eerst diende een proefperiode doorlopen te worden van een jaar. Na deze proefperiode en met de toestemming van zowel de monniken en abt van de abdij, als van de bisschop, werd men ingesloten in een cel. De deur werd verzegeld om er tot het einde van zijn of haar leven te blijven, op straffe van excommunicatie bij de verbreking van de insluiting.⁴⁵⁴ De cel was een kleine ruimte, voorzien van levensnoodzakelijke omkadering zoals een tuintje en wasplaats, maar vooral met de nodige boeken en een bidplaats die uitkeek op de kerk, zodat men de diensten kon meevolgen. Via dit raam geschiedde ook de communicatie met de buitenwereld, werd er gebiecht en goede raad gegeven. Wanneer er meerdere reclusen aan één kluis verbonden waren, kon men ook via het raam contact met elkaar houden om samen te bidden en op gelijke tijden de maaltijd te gebruiken. Van dit gebruik was Grimlaïc zelf ook voorstander om een cenobitisch karakter binnen de reclusie te bewaren. Het raam was echter zo geplaatst dat de reclusen elkaar niet kon zien.⁴⁵⁵ De tekst spoorde de solitair ook aan om armen en vreemden aan zijn tafel uit te nodigen of bij gebrek daaraan, de broeders van het klooster. Aangezien contact enkel via het raampje mogelijk was, konden deze gasten de maaltijd die de recluse bereidde, buiten opeten. Verder werd de dagindeling van de reclusie ook bepaald door de regel, en moest er plaats zijn voor gebed, lectuur en handenarbeid waarbij de uren van gebed dezelfde waren als in de Regel van Benedictus.⁴⁵⁶

Of deze strikte levenslange insluiting - een combinatie van monastieke contemplatie, sterke ascese en een openheid naar hulpzoekenden - frequent volledig nagevolgd werd, laten de bronnen niet toe om na te gaan. Wel is duidelijk dat diverse mannen een semi-eremitisme levenswijze opzochten om dichterbij God te komen en dat het kluizenaarschap een middel was om een nieuw ascetisch spiritueel leven te ontwikkelen.⁴⁵⁷ Aan verschillende heiligen werd een periode van eenzame afzondering toegeschreven. Folcuinus beschreef in de *gesta abbatum* van Lobbes bijvoorbeeld hoe Dodo, de eerste abt van Vasloges, zich een cel in het bos bouwde om daar in contemplatie

⁴⁵² Frank, "Grimlaicus, "Regula solitariorum"", p. 32.

⁴⁵³ Ibid., p. 24.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 25; Jestice, *Wayward monks*, p. 98-99.

⁴⁵⁵ Jestice, *Wayward monks*, p. 98-99; Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 248; Frank, "Grimlaicus, "Regula solitariorum"", p. 26.

⁴⁵⁶ Frank, "Grimlaicus, "Regula solitariorum"" p. 28; Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 248.

⁴⁵⁷ Heuclin, *Aux origines monastiques*, p. 250-251.

te leven.⁴⁵⁸ Vooral in de tiende-eeuwse Lotharingische steden was deze levensvorm populair. Zo schreven de monniken van Saint-Clement aan hun patroonheilige Clementius een leven in reclusie naast de kerk toe.⁴⁵⁹ Het leven in een kluis aangesloten bij een kerk of abdij werd volgens Ruotger ook door bisschop Bruno gestimuleerd, eerder dan het eremitische leven waarbij men vrij kon rondtrekken. Bruno zocht immers allen die een *solitaria vita* leefden op en spoorde hen aan om te kiezen voor het afgesloten leven van de reclusie.⁴⁶⁰ Enerzijds was het voor hem makkelijker om deze groep die grote populariteit genoot onder het volk te controleren, anderzijds was hij mogelijks beïnvloed door het monastieke ideaal van Gorze, waar ascetische en anachoretische idealen een overgangsstadium naar de monastieke *contemplatio* vormden.⁴⁶¹

De *Vita Johannis* is uiteraard de beste illustratie van de mogelijkheden die het eremitische leven halfweg de tiende eeuw bood, gezien de voorgeschiedenis van de Gorzergroep. Hierin werd uitgebreid beschreven hoe Johannes werd geïnspireerd door het leven van andere reclusen in zijn verlangen om de wereld vaarwel te zeggen en af te zien van alle rijkdom. Omdat Johannes zelf niet voldoende kennis had, liet hij zich inspireren door mensen van wie hij wist dat hun reputatie verschilden van die van wereldlijke lieden. Dit leidde ertoe dat hij een kluizenaarscel bouwde bij de kerk van Saint-Sauveur met de bedoeling om zich daar voor altijd in te sluiten en zich volledig aan het werk van God te wijden. Door de drukte van de stad was de plaats echter niet zo geschikt. Ook voelde Johannes zich meer aangetrokken tot de bossen, dus zag hij af van zijn project. Omdat hij horen praten had over Humbert, een recluse in Verdun die als heilige beschouwd werd door zijn gedrag en zijn kennis, trok Johannes daarheen. Hij bleef enkele dagen bij hem en biechtte zijn zonden, waarna hij een boetedoening opgelegd kreeg. Ook een andere

⁴⁵⁸ *Heremum concupivit, extractaque in eodem Fania, saltu cellula, cum permissu pii patris et licentia, vita in ea vixit theorica.* Folcuinus, *Gesta abbatum Lobienisium*, p. 57, hfst. 4.

⁴⁵⁹ *Sanctus Clemens... in locum qui dicitur ad basilicas reclusivam per aliquot tempus ducens...* Leclercq, "Reclus et recluses à Metz durant le Moyen Âge", p. 24.

⁴⁶⁰ *Et ut nihil quod divini cultus usui competeret, sagax eorum quae sunt Iesu Christi scrutator intemptatum reliqueret, si quos aut in suorum ovilium septis aut extra repperit, qui singulari acie contra diabolum dimicaturi solitariam vitam apperent, hos cum omni veneratione susceptos, suaeque exortationis caritativa consolatione munitos, per diversas monasteriorum et aecclesiarum cellulas, cum idoneo aecclesiae testimonio et religioso ut decebat officio, alibi singulos, alibi binos inclusit; quibus tamen ad invicem, nisi sermone tantum et aspectu, nullus pateret accessus. His sumptus et quaecumque humanae fragilitati necessaria videbantur, per fidelissimos suae administrationis vicarios sollicitè ministravit, et praecipue per apostolorum festa, quotquot in anno occurrerant, singillatim eos donis congruentibus visitavit.* Ruotger, *Vita Brunonis*, p. 267, hfst. 33.

⁴⁶¹ Deze vormen van reclusie werden door Bruno enkel erkend wanneer men zich aan bepaalde kerken en kloosters verbond en aan bepaalde verplichtingen voldeed. Men mocht zich niet zomaar met eender wat bezighouden: *non enim passus est suorum quemlibet aut incassum occupari, aut otio torpere inerti...* Ibid., p. 267, hfst. 33; Lotter, "Das Bild Brunos I. von Köln in der Vita des Ruotger", p. 26; Jestice, *Wayward monks*, p. 115.

eremiet trok zijn aandacht, namelijk een zekere Lambert die in het bos niet ver van de stad woonde. Gedreven trok Johannes naar daar, in de hoop om in een ermitage te gaan wonen. Deze Lambert was echter eerder boers van zeden en van opleiding. Hij legde zichzelf irrationeel zwaar werk op en ook op vlak van kledij en voedsel was hij afwijkend van de traditie. Wanneer het in hem opkwam, verliet hij zijn cel om te gaan rondzwerven in de nabije dorpen, om zich dan plots weer op te sluiten. De mis las hij meestal 's nachts of wanneer hij zin had.⁴⁶² Johannes liet zich niet door deze bijzonderheden uit het veld slaan en bouwde daar een tijd een cel om te leven. Hij werd door velen opgezocht en kreeg van hen levensnoodzakelijkheden om in zijn heilige voornemen te kunnen volharden.⁴⁶³ Ook Humbert kwam hem frequent opzoeken en bleef soms enkele dagen. Deze bezoekers raadden hem echter af om naast de gek te blijven wonen en Humbert adviseerde Johannes naar Rome te trekken, wat deze zo snel mogelijk deed, vergezeld door een zekere Bernacre, een priester die bij de kerk van Saint-Sauveur woonde.⁴⁶⁴

De eremitische experimenten van Johannes waren tot dusver vooral een zoektocht naar de levenswijze die het meest geschikt was om zich aan God te wijden, maar die geen bevredigend antwoord opgeleverd had. Wel kunnen we uit deze beschrijvingen afleiden dat eremitisme beschouwd werd als een waardevolle religieuze levenswijze, die ook door verschillenden in Lotharingen werd uitgedragen. Er leken geen strikte regels nagevolgd te worden en de sterke afsluiting van de regel van Grimlaïc is niet terug te vinden in de levenswijze van deze eremieten. Zo begon Johannes vol goede moed aan de bouw van de cel, zonder enige proefperiode en zag hij even snel weer af van zijn project. Humbert, als recluse omschreven, verliet meerdere malen zijn cel om Johannes te bezoeken, een teken dat de fysieke afscheiding van de wereld zeker niet absoluut was. Tegelijk was de vrijheid helemaal niet onbeperkt en waren er duidelijk voorwaarden verbonden aan het juiste eremitische leven, zoals blijkt uit de beschrijvingen van Lambert. Deze bad wel frequent en at zeer sober, maar door zijn ongeletterdheid – in schril contrast met de geleerde Humbert⁴⁶⁵ – en ongeregeldheid werd hij niet aanzien als een na te volgen voorbeeld. Rondzwerven wanneer het in zich opkwam en de mis opdragen naar eigen verlangen, net zoals excessieve belasting van het lichaam, werden niet als waardige middelen beschouwd om God te dienen maar leken meer de eigen persoon centraal te stellen. Ook kon deze levenswijze onmogelijk als een voorbode van het monastieke leven beschouwd worden, waarbij *stabilitas* en een vast schema voor gebed en lezing centraal stonden. Ondanks zijn intens gebed, leek deze beschrijving van Lambert overeen te komen met de

⁴⁶² Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 61, hfst. 22.

⁴⁶³ Ibid. p. 61, hfst. 23.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 63, hfst. 24.

⁴⁶⁵ Deze Humbert was autodidact, maar zijn wijsheid werd wel geroemd. Hij zou ook leraar geweest zijn voor twee religieuze vrouwen, waarbij het onderricht via het raam gebeurde. Ibid. p. 84, hfst. 52.

sarabaiten en gyrovagen die door de Benedictijnse regel veroordeeld werden. Het eremitische leven, waarbij men alleen in een cel de duivel bestreed, werd daarentegen door Benedictus in zijn regel wel als aanvaardbaar beschouwd hoewel niet van hetzelfde niveau als het monastieke leven.⁴⁶⁶ De beschrijvingen van Johannes van Saint-Arnoul benadrukten dat men alleen tot deze deugdzame categorie kon behoren wanneer men intellectueel gevormd was en een geregeld en standvastig leven leidde; als het ware een kloosterleven zonder in een klooster aanwezig te zijn.

Bij gebrek aan abdijen koos Johannes er na zijn *peregrinatio* naar Italië daarom voor om het leven van de recluse Humbert te volgen, in een sterk verlangen om de waan van de wereld te overstijgen. Bij deze recluse leefde hij zoals een monnik.⁴⁶⁷ Hij bracht de nachten wakend door om zo dag en nacht in gebed te verenigen en concentreerde zich op de heilige lectuur. Hij legde zich toe op elke vorm van mortificatie, hij imiteerde elke dag diegene die van het kruis een voorbeeld maakte.⁴⁶⁸ Door zijn levenswijze kreeg hij zo een hemelse wapenrusting. De *vita* beschrijft zijn ascetische strijd en deugden in zijn cel en beklemtoont dat deze in zijn latere monastieke leven nog belangrijker werden.⁴⁶⁹

In de beschrijvingen werd benadrukt dat het moeilijk was te onderscheiden waarvan het leven van Johannes uiteenliep met dat van een monnik door zijn gebed, waken en lezing. Het grote verschil echter was dat hij wel nog in de wereld leefde waarin hij – hoewel enkel extern – toch voorbijgaande zaken moest beheren.⁴⁷⁰ Eremitisme kon dus wel een deugdzame levensstijl zijn voor diegenen die sterk genoeg waren om hun persoonlijke spiritualiteit te ontwikkelen, door de aanwezigheid van de wereld was het toch voornamelijk een goede inspiratiebron voor het hogere doel, namelijk het monastieke leven.

Dezelfde eremitische inspiratie was ook terug te vinden bij de eerste abt van Gorze, Einold. Deze was eerst aartsdiaken van Toul, maar schonk zijn bezittingen weg om zich terug te trekken met enkel een eenvoudig kledingstuk, zijn boeken en priestergewaad in

⁴⁶⁶ Zie hoger in dit hoofdstuk.

⁴⁶⁷ *Et iam totus flagrans specie sola res transitorias disponere videbatur; ceterum vita ejus in quo a monacho instituto differet haud facile quisquam discerneret.* Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis* p. 62, hfst. 26.

⁴⁶⁸ *Ita pernox in vigiliis, orationibus noctes diesque coniugens, lectionibus sacris studio vix aliquando interciso inhaerens omnique castigation corporis sese coercens, cruces auctorem, satis in sublime cruce levata, nisu indefesso cotidie sequebatur.* Ibid. p. 63, hfst. 26.

⁴⁶⁹ *Armaturus caelestem induerit.* Ibid., p. 65, hfst. 28.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 62, hfst. 26. De reclusie en afzondering lijken toch minder strikt geweest te zijn dan zijn verlangen om zich af te scheiden, laat uitschijnen. Getuige hiervan de vele tegenstelling tussen de uiterlijke wereldlijke zaken en de innerlijke monastieke bekommernis. De vermeldingen van *familia* in zijn huis of zijn persoonlijke bezittingen, tonen aan dat ook op andere vlakken werd afgeweken van zowel het monastieke gemeenschapsleven zonder persoonlijke bezittingen, als van een streng ascetische reclusie.

een cel naast het kanunnikenklooster. Daar leefde hij drie jaar in extreme ascese en verliet slechts zijn cel om in de kerk de mis te vieren of 's nachts te bidden.⁴⁷¹ Op een dag hoorde hij in zijn cel een stem die sprak: "Ik zal u doen rijden over de toppen van de aarde en laten genieten van het erfdeel van Jakob, uw vader, Jahwehs mond zelf heeft het gesproken".⁴⁷² Hij vertrouwde erop dat God deze boodschap zou verduidelijken en niet lang erna werd hij opgezocht door de recluse Humbert.⁴⁷³ Dit overigens tot ieders verbazing, omdat deze de reputatie had nooit zijn kluis te verlaten.⁴⁷⁴ Beide mannen beslisten om samen de drukte van de stad achter zich te laten en in een grot in het bos te gaan wonen met de bedoeling om daar voor altijd te blijven. Snel echter trokken gelovigen van de stad naar hun kluis om goede raad te vragen. Tegelijk was de omgeving ook te bar om in hun overleving te voorzien, zodat beide mannen beslisten om naar hun cel in de stad terug te keren.⁴⁷⁵ Ze behielden contact en beslisten om andere heilige roepingen te verzamelen, waaronder Johannes, om samen de wereld vaarwel te zeggen.⁴⁷⁶ Ook de eremitische voorgeschiedenis van Einold toonde dus aan dat het leven als recluse in een stad ondanks alle inspanning, te druk was voor contemplatie. Reclusie in de natuur, wat een valabel alternatief leek, hield echter ook gevaren in want ook hier werden kluizenaars een aantrekking voor stedelingen die hen tot daar opzochten. Ook was het op zo'n plaats veel moeilijker om in het levensonderhoud te voorzien. De boodschap hiermee was duidelijk: de enige optie die overbleef en waar men ook voor koos, was een intrede in het monastieke leven. De eremitische voorgeschiedenis diende vooral als bewijs van de ware zoektocht en diepreligieuze inborst van de belangrijkste figuren voor de stichtingsgeschiedenis van Gorze. Het idee dat cenobitisme de hoogste levensvorm was, loopt dan ook als een rode draad door de *Vita Johannis* en was vermoedelijk algemeen verspreid in Lotharingen.⁴⁷⁷

⁴⁷¹ Ibid., p. 65, hfst. 29. De *vita* vermeldt echter ook dat hij een dienaar had die hij naar buiten kon zenden voor noodzakelijkheden. Helemaal afgesloten leefde Einold dus niet.

⁴⁷² Jes. 58, 14.

⁴⁷³ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis* p. 66, hfst. 30.

⁴⁷⁴ *Cum interea casu quodam supra memoratus Humbertus e cellula, qua se iam dudum Viriduni recluserat, ea quo nescitur obtentu efracta, eundem venerabilem patrem Einoldum ex improviso Tullo convenit. Is enim inter raros alios vitae ipsius iam pridem conscius fuerat. Viro sancto ad tam insperatam eius presentiam stupefacto, presertim quod fama ad se certo detulerat, lege reclusionis eum intrusum fuisse, causisque egressionis acceptis,...* Ibid. p. 66, hfst. 31.

⁴⁷⁵ Ibid. p. 66-68, hfst. 31.

⁴⁷⁶ Ibid. p. 69, hfst. 32.

⁴⁷⁷ Deze gedachte komt ook naar voren in de *Vita sancti Pauli*, geschreven in het laatste kwart van de tiende eeuw voor de abdij van Saint-Paul. Daarin werd geargumenteed dat contemplatie boven actie moest verkozen worden en dat het cenobitisch leven superieur was aan het eremitische leven, onder meer door de *obedientia* die ermee verbonden was. Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 706; Wagner, "La vie de Saint-Rouin", p. 25.

Toch kon er ook binnen het monastieke gemeenschapsleven plaats zijn voor een meer persoonlijke terugtrekking en werd reclusie – de terugtrekking in een kluis waarbij de monastieke stabiliteit bewaard bleef – beschouwd als een waardevolle vorm van persoonlijke ascese. De voorbeelden van de woestijnvaders en Martinus waren gekend door de monniken en inspireerden velen in hun zoektocht naar God.⁴⁷⁸ Een van de monniken van Gorze, een zekere Angelram, ging in zijn zoektocht naar persoonlijke ascese en boetedoening enkel nog aan de verplichte delen van het gemeenschapsleven deelnemen en woonde zoals een eremiet in een “hut” bij het graf van Chrodegang.⁴⁷⁹ Zulke tussenvormen waren echter zeldzaam en toch moeilijk te combineren met het leven in een abdij waar behalve de persoonlijke spiritualiteit vooral de gemeenschap van belang was. Het voorbeeld van Angelram werd in de *vita* eerder aangegrepen om de catharsis na zijn zondige leven duidelijk te maken dan om als voorbeeld voor iedere monnik te dienen. Toch werd een vorm van terugtrekking ook voor monniken niet volledig uitgesloten, maar onder voorwaarde dat men eerst in het klooster al een blijk van heilig leven had gegeven en men zich verder wilde toeleggen op de puurheid van leven, weg van de wereld. Dit was het geval bij twee voorbeeldige monniken van Gorze die naar de Vogezes trokken om zich daar in een kluis over te geven aan goddelijke contemplatie, gecombineerd met de zwaarste lichamelijke geseling tot aan hun dood.⁴⁸⁰ Hoewel de monastieke standaard dus in de bronnen als hoogste goed werd aangehaald en eremitisme eerder een goede voorbereiding en blijk van heiligheid kon zijn, bleven er binnen de monastieke context wel nog mogelijkheden voor persoonlijke religieuze verdieping en kon aan exemplarische monniken de toestemming gegeven worden om zich terug te trekken voor een intense ascese die niet compatibel was met het benedictijnse gemeenschapsleven.

Ook in de elfde eeuw bleef een eremitische terugtrekking een middel tot persoonlijke vervolmaking. Eremitische terugtrekking als onderdeel van de zoektocht naar het

⁴⁷⁸ Deze *vitae* waren aanwezig in de kloosterbibliotheek. De *vita Johannis* vermeldt ook dat hij zich zijn hele leven hierdoor liet inspireren. Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis* p. 112, hfst. 84; Wagner, *Parisse, Gorze au XI^e siècle*, p. 114-115.

⁴⁷⁹ *Orationum et vigiliarum eius instantiae teste illud fuit tugurium, quod penes tumbam domni chrodegangi tanquam cellam solitariam usque vocationis suae tempus incoluit...* Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis* p. 92, hfst. 62.

⁴⁸⁰ Ibid. p. 98-100, hfst. 69-70. De populariteit van de Vogezes als plaats voor eremitisme blijkt ook uit andere bronnen. Zo is er bijvoorbeeld de *Vita prima Hidulphi*, uit de tweede helft van de tiende eeuw waarin verteld wordt hoe Hidulphus wegtrok uit zijn vaderland om een eremitisch leven te gaan lijden, maar unaniem verkozen werd door het volk tot bisschop van Trier. Aan de heilige werden verschillende monastieke deugden toegeschreven en uiteindelijk deed hij afstand van zijn pastorale taak om zijn wens te vervullen en trok zich terug in de Vogezes in de buurt van Senones, waar hij de abdij van Moyenmoutier stichtte. De vele mirakelen trokken ook verschillende andere eremieten. Goullet, "Les saints du diocèse de Toul" p. 73.

monastieke leven kwam daarentegen veel minder voor. Vooral in de omgeving van Richard van Saint-Vanne blijkt deze appreciatie voor de eenzame contemplatie als aanvulling op de monastieke spiritualiteit. Richard zelf trok zich in de jaren 1030 terug in een ermitage in de Vogezen, volgens zijn biograaf uit liefde voor de innerlijke rust en om zo Christus beter te bereiken.⁴⁸¹ Eerst leefde hij in de buurt van Remiremont maar wanneer hij daar onthuld had dat er zich in de visvijver hoofden bevonden van negen kleine kinderen die daar vermoord waren, kreeg hij te veel aandacht en trok zich terug om op de top van een berg in de buurt in een hutje te gaan wonen, zoals Martinus ooit gedaan had. Zijn verblijf bleef niet lang geheim. Gelovigen stroomden toe om zich onder zijn leiding te plaatsen, waarna de abt hen een regel gaf die geïnspireerd was op de doctrine van de woestijnvaders.⁴⁸² Richard gaf zich tijdens zijn verblijf over aan penitentie en kastijding. Volgens Hugo van Flavigny had deze lichamelijke kastijding tot gevolg dat zijn ziel steeds verder verlicht werd.⁴⁸³ Zijn devoot verlangen verminderde niet en Richard bleef zich inspannen om verder te gaan in het dienen van God.⁴⁸⁴ De *vita* beschreef eveneens dat de man hierdoor zo'n heilige status verkreeg, dat twee wonderlijke genezingen gebeurden. Bij een daarvan zorgde het water waarin Richard zich gebaad had, voor de genezing. De Religieus zover krijgen dat hij baadde, werd beschreven als het moeilijkste onderdeel, want Richard was er meer op gericht om zijn lichaam mortificatie te laten ondergaan dan het te verwennen.⁴⁸⁵ Na vijf jaar echter werd de abt teruggeroepen naar Verdun door de bisschop en monniken van Saint-Vanne.⁴⁸⁶ De *vita* schrijft nog hoe hij eerst wilde weigeren, en de monniken aanspoorde hun prior te volgen, maar dat hij toch overstag moest gaan uit gehoorzaamheid aan de bisschop. Onwillig keerde hij terug om opnieuw het werk van Martha na dat van Maria op te nemen.⁴⁸⁷ Hoewel dit zeker geen gebruikelijk gedrag was voor een monnik of abt, zijn er nog bronnen uit de omgeving van

⁴⁸¹ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 402, hfst. 29. Volgens de *Vita Richardi* was de reden voor deze terugtrekking het conflict met de bisschop van Verdun omwille van de muur die deze rond de stad en de abdij wilde bouwen. Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 300; *Vita Richardi*, p. 287, hfst. 14.

⁴⁸² Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 402, hfst. 29; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 302-303.

⁴⁸³ *Ubi quanta se corporis maceratione attriverit, quanta mentis contritione animam relevaverit.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 402, hfst. 29.

⁴⁸⁴ *Cumque iam quinquennium dedicatae penitentiae impleretur, devotio sancti desiderii non minuebatur, quin in dies propensiori studio augebatur, quia in ipsa sua exercitatione delectabatur, qui delectatione pascebatur. Inclinaerat enim cervicem animi in testimonia Domini, incessu humilia, successu excelsa, processu clarissima, et quia veram philosophiam amplexabatur, excitabatur, accendebatur, et ardebat, ignitum enim eloquium tuum vehementer, Domine, et servus tuus dilexit illud.* Ibid., p. 402, hfst. 29.

⁴⁸⁵ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 304.

⁴⁸⁶ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 402, hfst. 29.

⁴⁸⁷ *“Obedite praepositis vestris, et subiacete eis”* rogante episcopo obedire non distulit, et licet invitatus theoriae contemplationem cui dulciter cum Maria inhaerebat deserere et Marthae sollicitudinibus compulsus est rursus inservire et piis filiorum desideriiis se ad tempus reddere. *Vita Richardi*, p. 288, hfst. 16.

Richard die erop wijzen dat eremitisme nog steeds beschouwd werd als een vorm van persoonlijke vervolmaking.

Een van de opvallendste voorbeelden van reclusie, met opmerkelijke overeenkomsten met de spiritualiteit van Richard, kan gevonden worden in de *Vita Symeonis*, neergeschreven circa 1035 over de recent overleden monnik en recluse Symeon. Het leven van deze Symeon kan beschouwd worden als een constante zoektocht om nader tot God te komen. Als monnik uit Syracuse trok hij naar Jeruzalem uit verlangen om Christus te volgen. Hiermee was zijn drang echter niet vervuld. Hoewel hij het solitaire leven verkoos, begreep hij dat het noodzakelijk was eerst te leren gehoorzamen in een klooster. Tegelijk kon men pas excelleren in het contemplatieve leven na ervaringen in het actieve leven.⁴⁸⁸ Na een aantal jaren in een abdij in Bethlehem, ging Symeon in een spelonk wonen, maar werd daar te veel bezocht en zette zijn zoektocht verder. Zijn abt stuurde hem echter op missie naar de Normandische hertog en het was tijdens deze tocht dat Symeon Richard van Saint-Vanne ontmoette in Antiochië.⁴⁸⁹ Beide mannen spraken af om de reis naar Europa samen te maken. De stad Trier werd de nieuwe verblijfplaats van Symeon. Met aartsbisschop Poppo vertrok hij nog een tweede maal naar Jeruzalem, maar bij terugkeer werd hij recluse in de *porta nigra* in Trier waar hij ingesloten bleef tot zijn dood.⁴⁹⁰ Niet lang daarna schreef Eberwin, de abt van Sankt-Martin in Trier die zelf ook de pelgrimage samen met Richard had meegemaakt, op vraag van de bisschop de *vita* van deze Symeon met het oog op diens canonisatie. Hieruit blijkt dat voor uitzonderlijk heilige mannen de combinatie van een eremitisch en een monastiek leven dus wel mogelijk was.

Eenzelfde positieve appreciatie voor de eremitische levenswijze blijkt uit de *Vita Magnerici*, die eveneens door Eberwin geschreven werd. Hierin werd belicht hoe bisschop Magnericus, de stichter van Sankt-Martin, de levenswijze van eremitische gemeenschappen in de omgeving prees omwille van hun gebed, waken en vasten maar hen toch aanspoorde om in te treden in een klooster.⁴⁹¹ Volgens Vanderputten werd deze *vita* geschreven in een periode van intens contact tussen Eberwin en Richard, en waarschijnlijk deelden beiden dezelfde interesse voor een combinatie van cenobitisme

⁴⁸⁸ *Igitur vitas patrum frequenter legens et nelegens, intellexit nullum in eremo sibi posse praeesse nisi prius in monasterio didicerit iubesse: nec perfectum aliquem fore in contemplativa, qui exercitatus non fuerit in activa vita.* Eberwinus van Tholey, *Vita Sancti Symeonis*, p. 89, hfst. 1; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 64.

⁴⁸⁹ Eberwinus van Tholey, *Vita Sancti Symeonis*, p. 89-91, hoofdstuk 1-2.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 89-95; Dauphin, *Le bienheureux Richard* p. 289-290; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 63-65.

⁴⁹¹ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 60-61.

met eremitisme, waarbij terugtrekking uit de wereld een spirituele vooruitgang kon betekenen.⁴⁹²

Ook Richard zelf verwees in zijn hagiografische teksten naar het eremitisme. Zo verliet in de *Vita Rodingi* de abt zijn abdij omdat deze te druk werd en trok zich met toestemming van de bisschop van Verdun terug in het bos van Argonne, waar hij een nieuwe abdij stichtte in Vasloges. Ook deze stichting verliet hij na een tijdje om de eenzaamheid op te zoeken, omdat de leiding over de monniken hem verhinderden om dichterbij het perfecte leven in dienst van God te komen. Met toestemming van de broeders werd Stefan als opvolger gekozen en trok Rodingus zich met een gezel terug in eenzaamheid. Hij behield wel het contact met de gemeenschap waarnaar hij onder meer terugkeerde om feestdagen te vieren of om over spirituele zaken te debatteren. Ook 's nachts trok hij soms naar de abdij om er elke veronachtzaming te corrigeren en voor zonsopgang weer bij zijn ermitage aan te komen.⁴⁹³ Bij zijn dood riep Rodingus de abt en broeders naar zich, maar weigerde hij naar de abdij terug te komen. Wel werd hij er begraven voor het altaar van Johannes de Evangelist zoals hij zelf gevraagd had.⁴⁹⁴

Dergelijke positieve appreciatie van spirituele vervolmaking door eremitische terugtrekking is ook in andere bronnen uit de tweede helft van de elfde eeuw terug te vinden. De *Vita Gerardi* bijvoorbeeld beschreef - meer dan een eeuw na het overlijden van de abt - hoe Gerard de leiding van Brogne overliet aan enkele priors en zich in eenzaamheid en contemplatie terugtrok. Pas na herhaaldelijk aansporen, ging hij akkoord zijn kluis te verlaten en ook de leiding van Saint-Ghislain op zich te nemen.⁴⁹⁵ Tegelijk mocht reclusie geen aanleiding zijn tot hoogmoed zijn, zoals de *Vita Popponis* getuigt. Wanneer immers in Lintburg het abbatiaat vacant werd, verbrak een zekere Godestinus de kluis waarin hij in eenzaamheid leefde, omdat hij meende dat hij de geschikte persoon zou zijn om de leiding op zich te nemen. Voor zijn hoogmoed werd hij gestraft: hij viel van een bergtop dood neer.⁴⁹⁶

Een laatste duidelijk voorbeeld van deze positieve appreciatie van eenzame afsluiting is Arnulfus van Oudenburg die verschillende levensvormen combineerde in zijn zoektocht

⁴⁹² Ibid., p. 63.

⁴⁹³ Wagner, "La vie de Saint-Rouin", p. 35

⁴⁹⁴ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 698-699; zie over de band tussen de *vita Rodingi* en Richards eremitisme ook Wagner, "La vie de Saint-Rouin", p. 35-36; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 126-128.

⁴⁹⁵ De Smet, "Recherches critique sur la vita Gerardi abbatis Broniensis", p. 44-45.

⁴⁹⁶ *Godestinum interea, cuius vita solitaria sanctitate et fama sui late iam percrebuit, a solitario et quodammodo heremitico proposito succedendi amor rapuit, ita ut reclusionis suae claustra effringeret, solusque solusque quasi ex sanctitate sui quod priores non poterant, ipse inpune se facturum praesumeret...* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 309, hfst. 23.

naar God. Zijn *vita* vertelt hoe hij als monnik vaak de nabijheid opzocht van een medebroeder die als anachoreet leefde. Wanneer deze stierf, bad Arnulfus zo intens voor hem dat de overledene in een visioen aan hem verscheen en meedeelde dat zijn (de overledene) zonden vergeven waren.⁴⁹⁷ Vervolgens trok Arnulfus zich ook terug in eenzaamheid en zware ascese.⁴⁹⁸ Zelfs zijn kluis achtte hij echter te luxueus, waarna hij een zelf gegraven kuil als verblijfplaats koos. Drieënhalf jaar sprak hij niemand, bad hij en zong psalmen. De voortdurende teistering beschouwde hij als een genot en door de afzondering van de mensen zou hij nader tot God komen.⁴⁹⁹ Wanneer hij tegen zijn zin aangesteld werd als abt van Saint-Médard in Soissons, moest hij zijn solitaire leven opgeven, maar na enige tijd deed hij afstand van zijn abbatiaat en trok zich opnieuw terug in eenzaamheid.⁵⁰⁰ Ook later in zijn leven, als bisschop van Soissons en als stichter van Oudenburg, laste hij nog meermaals solitaire periodes in, onder meer afgewisseld met periodes van prediking.⁵⁰¹

Dergelijke combinatie van eremitisme en prediking was niet uitzonderlijk in het laatste kwart van de elfde eeuw en kende vooral in Italië een duidelijke heropleving, in de literatuur vaak omschreven als *new hermits*.⁵⁰² Net zoals Arnulfus waren dit meestal rondtrekkende predikers, waarvan sommigen ook kloosters stichtten. Vaak is dit beschouwd als een tegenbeweging tegen het cenobitisme, maar dergelijk idee gaat eraan voorbij dat eremitisme en cenobitisme al sinds Martinus elkaar konden aanvullen. Hoewel er doorheen de tijd verschillende gradaties waren, werd het cenobitisme evenwel nooit losgekoppeld van mogelijke eremitische verdieping. Ook het feit dat een groot deel van deze eremieten uiteindelijk in een klooster eindigde, duidt niet op een afwijzing van dit ideaal. De vroege vormen van deze *new hermits* zijn in Italië te vinden, waar onder meer Petrus Damianus of Romuald van Ravenna eremitische gemeenschappen stichtten. De combinatie van dergelijke ascetische terugtrekking met prediking in de buitenwereld werd omschreven met de bijbelse metafoor van Martha en Maria.⁵⁰³ Voor Petrus Damianus was de cel van de eremiet “het beste deel van Maria”. Het streng ascetisme van dergelijke eremitische afzondering verleende hen ook autoriteit als predikers.⁵⁰⁴ Eén van

⁴⁹⁷ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 232, hfst. 2, 6.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 232, hfst. 2, 7.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 233, hfst. 2, 7; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 92; Heuclin, *Aux origines monastiques* p. 189; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 153.

⁵⁰⁰ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*; p. 236, boek 1, hfst. 15-16.

⁵⁰¹ Ibid., bv. p. 250, boek 2, hfst. 26.

⁵⁰² De term is te danken aan Leyser, *Hermits*, p. 18-28.

⁵⁰³ Lc, 10, 38-42. In Lotharingen werd deze vergelijking voornamelijk voor bisschoppelijke taken gehanteerd. Zie ook hoofdstuk 5.3.

⁵⁰⁴ Constable, "The interpretation of Mary and Martha", p. 38-39.

de hoofdbekommernissen van dergelijke gemeenschappen was dat de traditionele benedictijnse kloosters te weinig geïnteresseerd waren in ascetisme om een trainingsgrond te kunnen voorzien voor spirituele atleten. Het gemeenschapsleven werd echter niet afgezworen, de leiding van een overste bleef noodzakelijk. Voor Petrus Damianus waren anachoreten die zich volledig terugtrokken om in eenzaamheid in een kluis te gaan leven, minder een voorbeeld.⁵⁰⁵ Het ideaal dat deze Italiaanse groepen voorop schoven was een afwisseling van periode van intense terugtrekking in een ascetische levensstijl, gecombineerd met actieve periodes van prediking.⁵⁰⁶

Dergelijke streng ascetische gemeenschappen met een eremitische inspiratiebron, kwamen in Vlaanderen en Lotharingen niet voor. Wel leidde het bestaan ervan in Italië ertoe dat historici ook stichtingen in Vlaanderen vanuit het concept van eremitisme gingen beschouwen. Vermoedelijk lag het ideaal van eenzaamheid en armoede op het einde van de elfde eeuw mee aan de basis van verschillende nieuwe stichtingen. Monastieke afsluiting bleef echter het einddoel waartoe men evolueerde. In de literatuur wordt bijvoorbeeld de stichting van de abdij van Anchin in 1079 vaak beschouwd als een eremitische stichting, die evolueerde naar een benedictijnse gemeenschap met later cluniacenser *consuetudines*.⁵⁰⁷ In het stichtingsverhaal van Anchin werden de zaken die op een eremitische oorsprong wezen in de verf gezet zoals de verlatenheid van de plaats. Daarentegen blijkt wel dat de eremitische oorsprong niet expliciet in de bronnen is vermeld. De overgang naar een monastieke en reguliere levenswijze geschiedde echter met hulp van buitenaf. Monniken uit het nabijgelegen Hasnon kwamen de religieuzen onderrichten en een van hen werd door bisschop Gerard II van Kamerijk aangesteld als abt.⁵⁰⁸ Ondanks de mogelijks eremitische inspiratie bij de stichting, had de abt van Anchin dus een reguliere voorgeschiedenis, hetgeen door de bisschop ook gepromoot werd. Ook de stichting van Affligem (1083) was in oorsprong een terugtrekking in eenzaamheid in de natuur, maar werd dan omgevormd tot een gemeenschap van monniken.⁵⁰⁹ Net zoals

⁵⁰⁵ Jestice, *Wayward monks*, p. 220-223.

⁵⁰⁶ Ibid., 154-155; Tom Licence, *Hermits and recluses in English society, 950-1200*, Oxford: Oxford university press (2011), p. 32.

⁵⁰⁷ Charles Dereine, "Ermites, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine (1075-1125)", in: *Revue Bénédictine*, 47, (1987), p. 291-295.

⁵⁰⁸ *Annales Aquicinctini*, p. 503; *Gesta Gerardi II episcopi*, in: Georg Waitz (ed.), *MGH, SS*, 7, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1846), p. 499, hfst. 6; *Chronicon S. Andreae Castri Cameracensis*, p. 540, boek 3, hfst. 4; *Auctarium Aquicinense*, p. 393; Gerzaguët, *L'Abbaye d'Anchin*, p. 54-55, 66-67.

⁵⁰⁹ *Exordium Affligemense*, p. 14, hfst. 2-3. Dereine, "Les origines érémitiques d'Affligem (1083). Légende ou réalité", p. 50-113. Despy beschouwt dit echter niet als een eremitisch begin. Despy, "Les Bénédictins en Brabant au XIIe siècle: la "chronique de l'abbaye d'Afflighem"", p. 51-116.

in Anchin, was bij de gemeenschap van Affligem de eerste abt echter afkomstig uit een monnikengemeenschap.⁵¹⁰

Het eremitische ideaal van eenzame terugtrekking en armoede, vormde ook een inspiratiebron voor Odo van Doornik volgens zijn latere biografen. Wanneer hij aan de kathedraalschool een passage van Augustinus las, bekeerde hij zich tot een strikt ascetische levenswijze waarin hij zich onthield van eten en drinken aldus Amand du Castel.⁵¹¹ Ook met de gemeenschap die zich rond hem vormde in Doornik, wilde hij een dergelijk leven in armoede nastreven. Uiteindelijk werd echter gekozen voor een gemeenschap van monniken omdat deze levensvorm beter na te volgen was.⁵¹² Als abt van de monnikengemeenschap bleef hij echter begeistert door de geschriften van Cassianus en de *vitae patrum* en probeerde hij met de gemeenschap weg te trekken om op een meer eenzame plaats “in de woestijn” te gaan leven. Deze poging tot afzondering werd echter door de stedelingen en bisschop tegengehouden, aangezien zij de gemeenschap in hun nabijheid wilden behouden. Persoonlijke armoede bleef evenwel het streefdoel voor Odo, dat hij ook aan zijn monniken wilde opleggen.⁵¹³

Deze voorbeelden op het einde van de elfde eeuw hanteerden dus het eremitisme meer als mogelijke inspiratiebron dan als directe levenswijze. Het eremitisme-ideaal werd ook eerder ingebed in de zoektocht van een gemeenschap naar de juiste levensvorm, en minder als een vorm van diepgaande spirituele verdieping beschouwd. Het reguliere monastiek leven bleef in deze gevallen de norm en geprefereerde uitkomst. Eremitische gemeenschappen naar voorbeeld van Petrus Damianus waarin men zich persoonlijk kon vervolmaking door ascese in eenzaamheid, waren echter geen streefdoel.

In die zin bleef het idee uit de tiende eeuw bewaard, waarbij individuen naar aanloop van hun monastieke carrière hun heil zochten in een eremitische spiritualiteit. In deze vroege periode was het echter het discours eromheen veel explicieter. Uit de *Vita Johannis*, maar eveneens in andere gelijktijdige Lotharingische bronnen, bleek dat eremitisme en reclusie een deugdzame levensvorm kon zijn, maar enkel indien hierbij een semi-monastieke levenswijze werd aangehouden. Het monastieke reguliere leven bleef echter het einddoel. Gedurende de elfde eeuw echter – op een moment waarin de monastieke norm algemeen doorgedrongen was – werd terugtrekking in eenzaamheid een middel voor uitzonderlijk religieuzen die wensten uit te stijgen boven de traditionele monastieke standaard. Deze diepgaande contemplatie die slechts mogelijk was in eenzaamheid werd

⁵¹⁰ *Exordium Affligemense*, p. 18-19, hfst. 10.

⁵¹¹ Amand de Castelle, *De Odonis episcopi cameracensis vita vel moribus*, p. 944.

⁵¹² Herman van Doornik, *Liber de restauratione*, p. 276, 290, hfst. 4, 38; Dereine, "La spiritualité "apostolique" des premiers fondateurs d'Affligem (1083-1100)", p. 45; Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century" p. 126.

⁵¹³ Herman van Doornik, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, p. 291, 306, hfst. 39, 68.

ook gecontrasteerd tegenover de verschillende taken die bij het abbatiale ambt hoorden. Op deze manier droeg het bij aan het beeld van een abbatiale identiteit, geconstrueerd uit veel verschillende en vaak zeer uiteenlopende facetten.

3.4 Conclusie

Dit overzicht van de voorgeschiedenis en identiteit van hoogmiddeleeuwse abten heeft een divers parcours van individuen opgeleverd, waarin ondanks de verscheidenheid ook parallellen en een bepaalde evoluties in terug te vinden zijn. Het overgrote merendeel van de abten was afkomstig uit de aristocratie en in meerdere gevallen hadden ze een invloedrijk netwerk uitgebouwd in deze hoge kringen. Het sociale kapitaal dat ze door hun afkomst, maar ook door hun premonastieke parcours hadden opgebouwd, bleek gedurende hun hele carrière van belang. Een tweede constante is – voor de hand liggend – de nadruk op de superioriteit van het monastieke leven waarin deze figuren zich bekwaamden tot ideaaltypische monniken. Het merendeel van deze abten waren late bekeerlingen die eerst een wereldlijke of seculiere religieuze carrière hadden uitgebouwd. Omdat het einddoel echter een monastieke intrede was, vormde het voor hun biografen geen beletsel om aandacht te besteden aan de premonastieke periode; op deze wijze konden zij immers aantonen dat het kloosterleven de best mogelijke keuze was. De manier waarop deze voorgeschiedenis werd neergeschreven, was evenwel van groot belang en evolueerde ook doorheen de periode.

In de bronnen van de tiende eeuw heerste het idee dat het monastieke leven het hoogste niveau was dat kon bereikt worden. Tegelijk was men nog zoekende naar het ideale model om de eigentijdse monnik-abt te portretteren. Ten tijde van Gerard van Brogne was er mogelijks nog niet voldoende interesse om aandacht te besteden aan de uitwerking van de persoonlijke identiteit van een abt. Eens de interesse gewekt was voor eigentijdse abten, ontstond geleidelijk een model dat op deze figuren werd toegepast. Hierin waren uiteraard elementen terug te vinden uit de christelijke traditie, gebaseerd op gekende heiligenlevens. Vernieuwender echter was dat de ontwikkeling van de monastieke deugden als spiegel voor andere monniken, centraal stond.

De *Vita Kaddroe* vervulde duidelijk een overgangsrol in deze evolutie. Dit leven leest in de eerste plaats als een heiligenverhaal, ondersteund door de vele wonderen. Toch was ook daar de verheerlijking van het monastieke leven nadrukkelijk aanwezig en werd het als hoogste doel voorop gesteld. De keuze voor dit reguliere gemeenschapsleven was er een die elk individu persoonlijk als volwassene gemaakt had, na een graduele zoektocht langs andere religieuze ervaringen naar de ideale levensvorm.

In het geval van Kaddroë werd zijn *peregrinatio* uit Ierland uitgebreid beschreven. Hierbij werd hij echter eerder als een heilige geportretteerd dan als monnik in spe. Ook in de *Vita Johannis* werden zeer diverse levenswijzen getest om de superioriteit van het monastieke leven als climax te bereiken. De weergave was echter zeer verschillend aan deze in de *Vita Kaddroe*. Het premonastieke parcours kon als ideaal religieus gedrag voor een leek beschouwd worden. Dit werd echter overtroffen door de daarop volgende ideale monastieke levenswijze. Het volledige tweede deel van de *Vita Johannis* was gewijd aan een portret van de monniken, waarvan Johannes zelf als orgelpunt lang en gedetailleerd besproken werd. Dergelijke voorstelling van Johannes en van de andere figuren die in de hervorming van Gorze betrokken waren, lijkt erop te wijzen dat het de bedoeling was om de ideale monnik in de ideale gemeenschap te schetsen, om zo voor voor elke monnik imiteerbaar te zijn. Naast deze ideaaltypische schets, gebaseerd op de traditionele deugden, sijpelde in de *vita* echter in contrast ook een realiteit door waarin praktische beslommeringen en fricties binnen de monnikengroep deel van uitmaakten. Dit werd echter allen omkaderd binnen het discours van monastieke deugden.

Ook het merendeel van de elfde-eeuwse figuren waren late bekeerlingen die oorspronkelijk niet voorbestemd waren voor een leven binnen de kloostermuren. Daardoor echter brachten zij ook talenten binnen, die in een traditioneel monastieke context waarschijnlijk minder tot ontwikkeling waren gekomen, maar die wel ten volle geïnstrumentaliseerd zouden worden in hun monastieke carrière. Anders dan in de tiende eeuw werd dergelijke voorgeschiedenis echter niet beschouwd als een zoektocht waaruit de superioriteit van het monastieke moest voortspruiten. In de plaats daarvan was er een duidelijk moment van *conversio*, waarin men besliste afstand te doen van het oude leven en te kiezen voor het klooster. Dergelijk omslagpunt was zowel aanwezig bij mannen die carrière maakten als wereldlijk ridder - zoals Poppo die op zijn paard omgeven werd door goddelijk licht - evenals bij seculiere geestelijken zoals Odo van Doornik die na een passage van Augustinus tot inzicht kwam.

In deze gevallen werd het premonastieke en vaak zeer wereldse parcours, reeds omgeven met een discours van monastieke kwaliteiten. Een vaak gehoord *topos* was onder meer dat het voor God reeds duidelijk was dat onder de wereldlijke wapenrusting, een spirituele uitrusting huisde.⁵¹⁴ Toch was het moment van de *conversio* eveneens bepalend voor de beschrijving van de monastieke deugden, die vanaf dit moment veel concreter geëxpliciteerd werden. De levenswijzen als monnik en als leek verschilden dus nog steeds grondig. Minder expliciet monastiek was enkel Richard van Saint-Vanne. Tijdens zijn verblijf aan de kathedraalschool in Reims werd uitgebreid gewezen op zijn religiositeit als imitatie van Christus. Het was ook deze spiritualiteit die gedurende zijn

⁵¹⁴ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 297, hfst. 7.

monastieke leven verder uitgediept werd, waarbij de monastieke deugden minder nadrukkelijk naar voren geschoven werden. Zijn vorming aan de kathedraalschool daarentegen was wel bepalend voor zijn perceptie van spiritueel leiderschap gedurende zijn verdere leven.

Niet alle abten waren echter late bekeerlingen. Een aantal onder hen, voornamelijk vanaf de tweede helft van de elfde eeuw, waren als oblaat in het klooster gekomen. Het is niet verwonderlijk dat deze figuren een ander parcours aflegden. Iemand als Thierry van Saint-Hubert werd reeds als kind in het klooster geportretteerd als een culminatie van monastiek gedrag, een vergaande deugdelijkheid die ook tijdens zijn abbatiaat zijn handelsmerk bleef. Bij Thierry, maar ook bij andere oblatten, werd eveneens de kennis en leergierigheid benadrukt. Door hun superioriteit als leraar slaagden zij er tevens in om bekendheid te vergaren en een netwerk van contacten uit te bouwen. Hierdoor hadden zij, net als de abten die eerst een niet-monastieke levenspad kozen, een bredere ervaring dan louter de grenzen van de abdijmuren waar ze monnik waren of later abt zouden worden. Figuren met een minder wereldlijke voorgeschiedenis zouden ook in hun gehele carrière minder mobiel blijken, gezien hun aristocratische netwerk minder uitgestrekt was. Voornamelijk hun reputatie als uitmuntend leraar werd benadrukt, een prestige dat ook uitstraling kende buiten de kloostermuren. De autoriteit en het charisma dat ze in deze positie tentoonspreidden voor het succesvol overbrengen van hun boodschap, zou immers ook als abt cruciaal zijn wanneer ze beoordeeld zouden worden op hun onderricht om de monnikengemeenschap in gehoorzaamheid te leiden.⁵¹⁵

Naast deze monastieke uitmuntendheid, die in alle levensbeschrijvingen aanwezig was, bekwaamden sommige abten zich verder in een diepgaande religiositeit die niet gebaseerd was op grondslagen van de Regel van Benedictus en dus ook niet bedoeld was voor de monnikengemeenschap. Deze individuele vervolmaking kon verschillende vormen aannemen, gaande van vergaande ascese, eremitische terugtrekking of een pelgrimage. Ook hierin is een duidelijke evolutie afgetekend.

In de tiende eeuw werd dergelijke extra-monastieke spiritualiteit vooral beschreven in de zoektocht naar het ideale leven. Voorbeelden hiervan zijn de eremitische pogingen van Johannes, die expliciet als doel hadden te tonen dat het monastieke beter was. Ook de *peregrinatio* van Kaddroë maakte deel uit van zijn zoektocht. Een pelgrimage als kentering in iemand leven kwam ook in de elfde eeuw nog frequent voor. Eenmaal monnik, was het minder preferentieel om nog de kloostermuren te verlaten voor een pelgrimage. Toch zijn er meerdere voorbeelden te vinden waarbij het acceptabel was,

⁵¹⁵ Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 260-261; Jaeger, *The envy of angels*, p. 76, 80; Dalarun, "L'indignité au pouvoir", p. 4.

mits de juiste omkadering. Dergelijke reis bood immers een kans om de persoonlijke vroomheid verder uit te diepen, zeker wanneer Jeruzalem de gekozen bestemming was en men zich daar kon laten inspireren door de passie van Christus.

De ontwikkeling van de persoonlijke vroomheid – in tegenstelling tot de last van de taak van het abbatiaat – was voor verschillende abten zoals Richard of Arnulf ook een reden om zich terug te trekken in eenzaamheid en zich volledig op contemplatie te kunnen richten. Ook andere mogelijkheden tot spirituele vervolmaking werden in de elfde eeuw verder uitgediept bovenop de monastieke spiritualiteit. Waar in de tiende eeuw strikte vormen van ascese ontraden werden omdat ze moeilijk combineerbaar waren met het reguliere leven of het gevaar van zelfoverschatting in zich droegen, was er in de elfde eeuw wel ruimte voor een meer lichamelijke en streng ascetische beleving van het geloof. Voorbeelden hiervan zijn te vinden bij de *imitatio Christi* van Richard, de mortificatie van Gerwin van Saint-Riquier of de lichamelijke uitdagingen van Arnulf. Hierbij werd echter geëxpliciteerd dat deze niet voor elkeen weggelegd waren. Daarom gebeurden dergelijke ascetische oefeningen vaak in het geheim of midden in de nacht. Zo werd ook het reguliere levensritme niet verstoord.

In tegenstelling tot de beschrijvingen van de monastieke deugden, was deze spirituele beleving niet bedoeld als spiegel voor alle monniken. Het moet eerder als teken beschouwd worden dat vanaf de elfde eeuw ruimte gelaten werd voor individuele vervolmaking voor individuen die de monastieke standaard overvleugelden. Deze abten kunnen aldus geïnterpreteerd worden als religieus virtuozen, die uitstegen boven de meer gematigde spiritualiteit van de monniken, maar zo ook benadrukten dat de traditionele monastieke deugden niet zo uitzonderlijk waren en dus door de doorsnee monnik moesten gevolgd worden.⁵¹⁶ Ook de abten in de tiende eeuw kunnen echter erkend worden als religieuze virtuozen die zochten naar een hogere standaard in het religieuze leven. Gezien de monastieke superioriteit op dit moment minder algemeen verspreid was, was het – voornamelijk in Gorze – via deze waarden dat hun identiteit werd opgebouwd. De weergave van een ideale abt in de bronnen, was dus vooral een ideale monnik. De standaard voor het religieuze leven die hiermee gezet was, werd algemeen overgenomen en leidde tot de vastgestelde abbatiale religieuze profilering een eeuw later.

⁵¹⁶ Hiermee passen zij perfect in de omschrijving van Durkheim in verband met virtuoos ascetisme. Hij definieerde virtuoos asceten als zij die de exemplarische functie hadden om de normen te hoog te houden, zodat ze niet te laag zouden zakken. Durkheim, *The elementary forms of religious life*, voornamelijk p. 356 zoals vermeld in Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 43-44.

Hoofdstuk 4 Monastiek leiderschap

Waar in het vorige hoofdstuk de ontwikkeling van de individuele abbatiale identiteit centraal stond, ligt in dit en het volgende hoofdstuk de nadruk voornamelijk op de relationele identiteit. In dit vierde hoofdstuk wordt voornamelijk gefocust op de representatie van de abt als hoofd van de gemeenschap en leider van de monniken, het definiërende kenmerk dat een abt tot abt maakte. Zowel de aanstelling tot abt, zijn visie op de praktische omkadering van de kloostergemeenschap als zijn morele leiderschap over een groep monniken, waren hierbij bepalende factoren.

De basis van wat abbatiaal leiderschap zou moeten behelzen, werd reeds in de Regel van Benedictus vastgelegd. Het tweede hoofdstuk van de regel was volledig concentreerd op de omschrijving van de ideale abt, die beschouwd werd als de vertegenwoordiger van Christus op aarde. Hij moest zich steeds bewust zijn van de waardigheid van zijn titel en dit uitdragen.¹ In deze hoedanigheid diende hij zich volledig, zowel in woord als daad, te richten op het onderricht van de kudde waarvoor hij verantwoordelijk was en op wiens gedrag hij zou afgerekend worden.² In verdere hoofdstukken werd nog dieper ingegaan op het beleid, gedrag en onderricht van de abt; een indicatie van het belang dat Benedictus hechtte aan de functie van abt voor het welslagen van de hele monastieke gemeenschap.³ Ook de manier waarop de abt moest verkozen worden, was door Benedictus vastgelegd.⁴

Het aanhoudende belang van deze regel voor de beoordeling van abbatiaal leiderschap, blijkt uit de narratieve bronnen waar het beleid frequent omschreven werd als *regulariter* wanneer de abt als hervormer van het reguliere leven werd aangeduid. Tegelijk echter zijn in de handelingen van de figuren uit deze periode verschillende afwijkingen

¹ *Abbas qui praeesse dignus est monasterio semper meminere debet quod dicitur et nomen maioris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur.* Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 440-442, hfst. 2, v. 1-2.

² *Ibid.*, p. 444, hfst. 2, v. 5-13.

³ Onder meer, *ibid.*, p. 544, hfst. 24; p. 548, hfst. 27; p. 622, hfst. 56; p. 668, hfst. 71.

⁴ *Ibid.*, p. 648-653, hfst. 68.

tegenover de richtlijnen van Benedictus te vinden, te wijten aan de dagelijkse realiteit waarin de kloosters functioneerden. Abdijen waren ingebed in de lekenwereld, die ondanks het discours van monastieke afsluiting toch doordrong binnen de kloostermuren. Niet alleen een web van persoonlijke relaties verbond de aristocratische samenleving met de abdij;⁵ ook voor haar overleven had het klooster deze contacten met de wereldlijke samenleving nodig.⁶ De abt als monastiek leider behield de verantwoordelijkheid om deze contacten te onderhouden en ze te instrumentaliseren voor zowel de uitvoering van het reguliere leven, als voor alle ondersteunende functies. Tegelijk echter moest hij het monastieke ideaal van afgeslotenheid uitdragen. Dergelijke spanningspunten waren een inherent onderdeel van alle beleidsdomeinen van een monastiek leider. De representatie hiervan in de bronnen is dan ook onthullend voor de verwachtingen en appreciatie die men voor dergelijke leidersfiguren had.

In onderstaand hoofdstuk worden diverse parameters van abbatiaal leiderschap afzonderlijk bekeken. Een eerste onderdeel zal focussen op de cruciale stap tot monastiek leider, namelijk de verkiezing en wijding tot abt van een gemeenschap. Hoewel gedurende de hele onderzochte periode afwijkingen van de voorgeschreven reguliere verkiezing en inmenging van buitenaf te vinden waren, varieerde het omkaderend discours zeer sterk, met toenemende aandacht voor de abbatiale deugden als verklarende sleutel om een aanduiding zonder verkiezing gewicht te geven. In de tweede helft van de elfde eeuw was tevens een sterk toenemende aandacht voor het verloop van de verkiezingsprocedure, waarbij de gevolgde procedure in het discours ook gevolgen had voor de evaluatie van het latere beleid.

Omdat een groot deel van de abten in dit onderzoek meerdere gemeenschappen voor kortere of langere tijd onder hun hoede namen, zal in het tweede deel onderzocht worden op welke manier dit multi-abbatiaat aandacht kreeg. Ten slotte komt in het derde deel het eigenlijke beleid tegenover de gemeenschap aan bod. Dit valt uiteen in een dubbelluik, met enerzijds de meer beheersmatige aspecten van het leiderschap en het creëren van de juiste omgeving voor de gemeenschap; en anderzijds de spirituele leiding over de monniken. Een gemeenschap had immers zowel hemelse als aardse zaken nodig en het was de verantwoordelijkheid van de abt om daarvoor te zorgen. Dit dubbele spoor is in bijna alle bronnen aanwezig. Drie aspecten van het praktische beleid komen aan bod, met name de mate waarin de abt verantwoordelijk gesteld werd voor de economische situatie en het domeinbeheer van de abdij; de aandacht voor bouwprojecten en ten slotte het belang dat aan het ontwikkelen van een reliekencultus en patroonheilige werd toegedicht en de rol die de abt hierin speelde. Het is niet de bedoeling om een volledig overzicht te

⁵ De familiale banden met de aristocratie werden in voorgaand hoofdstuk reeds belicht. Voor de rol van de aristocratie in het patronaat van een abdij, zie bijvoorbeeld Nightingale, *Monasteries and patrons*, p. 4-5.

⁶ Jestice, *Wayward monks*, p. 25-26.

creëren van de kloostereconomie of architecturale verwezenlijkingen, wel om te onderzoeken welke taken als cruciale abbatiale verantwoordelijkheden gerepresenteerd werden in het discours van de bronnen en waar mogelijk hoe abten zelf dit interpreterden. In alle drie de onderdelen was er tevens een inmenging van de lekenwereld te merken: ook hier was de abt de verantwoordelijke tussenschakel tussen beide werelden maar evolueerde het discours. Naast deze verantwoordelijkheid om de best mogelijke omkadering te scheppen, was het tevens nog meer de taak van de abt om de ideale monnikengemeenschap te creëren zowel *verbo et exemplo*. Wat deze perfecte spirituele gemeenschap precies inhield, wat ideaal monastiek gedrag was, welke accenten gelegd werden in het naleven van de voorschriften van de regel en in welke mate de abt dit kon sturen dan wel afdwingen, was echter zeker geen constante.

Hoewel de Regel van Benedictus dus de belangrijkste leidraad was en de bronnen vaak karig zijn met informatie omtrent exacte aanwijzingen en handelingen die een abt stelde tegenover de gemeenschap, is er toch een duidelijke evolutie te zien in de representatie van abbatiaal leiderschap. Dergelijke verschuivingen in discours en in de ontwikkeling van een ideaaltypisch monastiek leider zorgden ervoor dat de weergave van een figuur als Gerard van Brogne in de tiende eeuw erg verschillend was van de aspecten die benadrukt werden in de *Vita Popponis* (tweede helft elfde eeuw) en die op hun beurt weer afweken van de twaalfde-eeuwse representatie van het leven van Richard van Saint-Vanne.

4.1 Bevordering tot abt en ontvangst door de monniken

Benedictus definieerde in zijn regel de cenobieten als *militans sub regula vel abbate*.⁷ Om een monastieke gemeenschap te vormen was het dus noodzakelijk om een abt aan het hoofd te hebben en de regel hechtte ook veel belang aan de ambt van de abt. Een eerste bepaling omvatte de procedure tot verkiezing van een abt. In tegenstelling tot onder meer de Regel van de Meester, werd in de Regel van Benedictus de abt verkozen door de gemeenschap en niet aangeduid door zijn voorganger. De hele gemeenschap diende unaniem een waardige kandidaat aan te duiden. Indien dit niet mogelijk was, kon de beslissing genomen worden door het deel van de gemeenschap dat over de meest wijze

⁷ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 436, hfst. 1.

inzichten beschikte.⁸ Belangrijk was dat de abt verkozen werd omwille van de verdiensten van zijn leven en de wijsheid van zijn onderricht, zelfs al was hij de laagste in rang in de gemeenschap.⁹ De Regel bouwde echter ook een veiligheid in, namelijk dat als iemand zou gekozen worden die in zonde leefde, de bisschop van het diocees of zelfs de abten en christenen uit de omgeving, deze verkiezing zouden mogen en zelfs moeten verhinderen en iemand in zijn plaats aanduiden die wel waardig was.¹⁰ Verdere specificaties omtrent de wijding of aanstelling, werden in de Regel niet beschreven. Beschrijvingen van gehanteerde procedures of latere *consuetudines*, geven wel aanwijzingen over het verloop van de abtsverkiezing, maar laten ook een uitgebreid scala aan variaties en interpretaties zien.¹¹

In praktijk was de plaatselijke bisschop verantwoordelijk voor de wijding, waarna de abt de investituur ontving, bezit kon nemen van de *abbatia* en door de monniken ontvangen werd.¹² Wanneer de monniken zelf de verantwoordelijkheid kregen om een nieuwe abt te verkiezen, werd de procedure meestal door de prior geleid omdat deze op dat moment de hoogste rang had in het klooster. In vele gevallen, zeker in het geval van abten die als hervormers beschouwd worden en die vaak ook de leiding over verschillende abdijen hadden, werd echter van de reguliere verkiezing door de monniken afgeweken en werd een abt in een gemeenschap geplaatst door de plaatselijke bisschop of wereldlijke heer. In realiteit speelden in de hele procedure de bisschop en wereldlijke aristocratie meestal een veel aanzienlijker rol dan hen was toebedeeld door Benedictus en ging de volledige aanstellingsprocedure gepaard met rechtssymbolische handelingen en plaatselijke gebruiken.¹³ De wijze waarop in de bronnen gereageerd werd op dergelijke afwijkingen van de procedure zoals vastgelegd door Benedictus, kon echter zeer divers zijn. In sommige gevallen werd het beschreven als reden tot conflict,¹⁴ in andere werd geen enkel probleem gesignaleerd of werd aangegeven waarom het geoorloofd was van de traditionele regel af te wijken. In de literatuur zijn de diverse verkiezingsprocedures vaak

⁸ *In abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio ut hic constituatur quem sibi omnis concors congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio elegerit.* Ibid., p. 648, hfst. 64, v. 1.

⁹ *vitae autem merito et sapientiae doctrina elegatur qui ordinandus est...* Ibid., p. 648, hfst. 64, v. 2.

¹⁰ Ibid., p. 648, hfst. 64, v. 3-6.

¹¹ Alle regels en *consuetudines* van de tiende tot twaalfde eeuw in verband met de abtskeuze, baseerden zich eveneens op de hoofdstukken 2 en 64 van de *Regula Benedicti*. Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 177, 276.

¹² Deze ontvangst door de monniken was van belang, omdat in sommige bronnen aangegeven staat dat de monniken de nieuwe abt niet wilden begroeten. Hiermee weken ze af van de gangbare intronisatie en werd dus de procedure verstoord.

¹³ Zie voor meer achtergrond over de rechtssymbolische handelingen: Ursmer Berlière, *Les élections abbatiales au moyen âge*, Brussel: Lamertin (1927); Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 399-402; Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, p. 169-179.

¹⁴ Patzold, *Konflikte im Kloster*, p. 177-179.

beschouwd als een structurerend element waarbij een opdeling gemaakt werd in keuzes door monniken, keuzes door de bisschop, door de keizer.¹⁵ In onderstaand hoofdstuk zal echter aangetoond worden dat uit het discours van de bronnen blijkt dat dergelijk onderscheid vaak niet terug te vinden is in de eigentijdse weergave.

4.1.1 Monastieke bewustwording in de tiende eeuw

De tiende-eeuwse narratieve bronnen besteedden weinig aandacht aan de procedure voor de abtskeuze. Wel valt hieruit af te leiden dat bisschoppen en leken een stevige inbreng hadden in de benoeming. Al sinds de Karolingers nam lokale adel het voortouw in de hervorming en stichting van abdijen en behielden zij een sterke betrokkenheid bij de keuze van de abt. Ook de monastieke hervormingen in de tiende eeuw waarbij het lekenabbatiaat afgeschaft werd, kende een sterke aansturing vanuit de bisschoppelijk macht en hoge aristocratie, die ook hun inspraak opeisten in de leiding over deze gemeenschappen.¹⁶

Dergelijke inmenging werd blijkbaar als weinig problematisch ervaren door de monniken, aangezien er amper omkaderend of verklarend discours hierover te vinden is. Een voorbeeld is de aanstelling van Kaddroë, die duidelijk van buitenaf gestuurd werd. In Waulsort nam deze het abbatiaat op zich op vraag van de vorige abt Maccalan en keizer Otto I,¹⁷ in Saint-Felix/Saint-Clemens was het op initiatief van de bisschop van Metz dat hij het leiderschap verkreeg.¹⁸ Hoe de plaatselijke monniken tegenover deze benoeming zonder enige inspraak stonden of waarom de bisschop zelf overging tot dit initiatief, is echter geen thema in de *Vita Kaddroe*. Ook in andere tiende-eeuwse bronnen werd als reden voor aanstelling van een abt hooguit verwezen naar de diens persoonlijke heiligheid. Dit was onder meer zo bij Gerard van Brogne, aan wie door graaf Arnulf van Vlaanderen het abbatiaat van de Sint-Pietersabdij geschonken werd nadat deze hem genezen had van nierstenen.¹⁹ In 944 schonk de graaf hem ook de leiding

¹⁵ Dit is onder meer het geval in Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*.

¹⁶ Nightingale, *Monasteries and patrons*, p. 11; Mazel, "Monachisme et aristocratie aux X^e-XI^e siècles. Un regard sur l'historiographie récente", p. 51; Isabelle Cochelin benadrukte al dat, hoewel het principe van de stemming een ideaal was in de vroege tiende eeuw, de abbatiale verkiezingen toch uitzonderlijk, en zelfs onbestaand waren in die periode. Isabelle Cochelin, "Quête de liberté et réécriture des origines. Odon et les portraits corrigés de Baume, Géraud et Guillaume", in: Michel Lauwers (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique*, Antibes: APDCA (2002), p. 183-216.

¹⁷ *Vita sancti Cadroae*, p. 495, hfst. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 496, hfst. 24-25.

¹⁹ Dit verhaal staat vermeld in het *Liber Traditionum secundum*, maar zou teruggaan op een *inprecatio*, gedateerd rond 941. Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 232-233; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 275.

over de Sint-Bertijnsabdij, waar hij zelf lekenabt was.²⁰ Folcuinus beschrijft in de *gesta* hoe, na de interventie van Gerard, de graaf en Gerard zelf de controle over de abtsverkiezing domineerden, zonder dat de keuze van de monniken hierin ter sprake kwam. Eerst werd de neef van Gerard aangesteld, nadien verkreeg Hildebrand, de neef van Arnulf, de leiding. Deze Hildebrand duidde zelf een vervanger aan toen hij naar Sint-Vaast vertrok en pas wanneer deze ziek werd, kan het eerste initiatief van de monniken waargenomen worden. De monnikengemeenschap verkoos Adalolf, maar die verkreeg de abbatiale wijding niet; volgens Folcuinus door tussenkomst van de graaf. Deze stuurde Adalolf zelfs op missie naar Engeland om bij zijn terugkeer niet hem, maar opnieuw Hildebrand tot abt te wijden.²¹

In de abdij van Lobbes waar Folcuinus eveneens de *gesta abbatum* neerschreef en zelf abt werd, kende de overgang naar een regulier abbatiaat enige strubbelingen. Waar vroeger de leiding van de abdij gekoppeld was aan het episcopaat van Luik, evolueerde dit in de jaren 950 in een steekspel om de plaatselijke macht tussen de bisschop Rathier van Luik en de grafelijke familie. Erluinus van Gembloux werd door de graaf als abt in Lobbes geplaatst, maar in 957 door de monniken met uitgestoken ogen en afgesneden tong verdreven uit de abdij. Deze gewelddaad werd in de *gesta* door Folcuinus ingekaderd met een verwijzing naar de kwaadheid van de monniken omwille van de aanstelling Erluinus, een reactie die hij duidelijk niet kon goedkeuren. Dit verzet werd echter niet gekoppeld aan het een regulier discours waarbij de abt door de monnikengemeenschap zou moeten verkozen worden. De reactie van de monniken werd aldus emotioneel en niet regulier gekaderd.²² Met de aanstelling van Erluinus werd het abbatiaat van Lobbes officieel losgekoppeld van de bisschop van Luik.²³ Hieruit mag echter niet geconcludeerd worden dat het episcopaat zijn volledige zeggenschap verloor. Het was immers nog steeds de bisschop die in 959 Aletranus als abt aanduidde - hoewel hij hiervoor de instemming van de monniken verkreeg²⁴ - en ook de aanduiding van Folcuinus in 965 werd aan bisschop Evracrus toegeschreven, hoewel Folcuinus ook de verkiezing door de broeders

²⁰ Graaf Arnulf had de Sint-Pietersabdij geërfd van zijn vader. De monastieke hervormingen die de graaf doorvoerde waren eveneens een manier om zich te herpositioneren tegenover de koning van Oost-Francië die zijn invloed op de abtkeuze verloor. Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 275-278.

²¹ Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 628-632, hfst. 107-110.

²² Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 68, hfst. 26.

²³ Alain Dierkens, Jean-Pierre Devroey, "L'avouerie dans l'Entre-Sambre-et-Meuse avant 1100", in: *L'avouerie en Lotharingie*, Luxemburg: Section historique de l'Institut grand-ducal (1984), p. 49.

²⁴ *Hic (= Eraclus) domnum Aletrannum undecumque doctissimum et in lege Dei exercitatum ac eloquentem, volentibus omnibus, Laubiis praefecit abbatem, ubi ita vixit, ut servum Dei decuit*, Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 69, hfst. 27.

benadrukte.²⁵ Met deze toevoeging wilde Folcuinus waarschijnlijk echter voornamelijk een aura van legitimiteit verschaffen aan zijn eigen verkiezing. Ten eerste was hijzelf niet afkomstig uit de abdij van Lobbes en waren de broeders dus ook niet bekend met hem. Ten tweede tonen de eerste jaren van zijn abbatiaat dat niet iedereen in de gemeenschap ten volle achter de abt stond. Wanneer immers Rathier, de vroegere abt en bisschop van Luik die in 954 verdreven was en sindsdien het episcopaat van Verona aangenomen had, wilde terugkeren naar Lobbes, werd dit door vele monniken van de gemeenschap positief onthaald. Er volgden enkele turbulente jaren tot in 971 de nieuwe bisschop Notger vastlegde dat Folcuinus abt van Lobbes bleef.²⁶

Een uitzonderlijk document ten slotte is bewaard over de opvolging van Folcuinus. In de *Gesta episcoporum Cameracensium* is een brief opgenomen die geschreven werd door de monniken van Lobbes aan de bisschoppen van Kamerijk en Luik. Hierin stelden ze dat ze al lang een waardig leider ontbeerden²⁷ en vroegen ze om een geschikte abt aan het hoofd van de gemeenschap te plaatsen, met name Heriger, die over alle benedictijnse deugden beschikte.²⁸ Met deze verkiezing van Heriger konden de monniken voor de eerste maal in de geschiedenis van de abdij zelf het initiatief nemen tot de aanstelling van een abt.²⁹ Mogelijks was het hierom dat ze uitgebreid de Regel van Benedictus citeerden in hun brief, om er de bisschoppen op te wijzen dat de gemeenschap in staat was zelf een geschikte kandidaat te selecteren en zo de kans te vergroten dat hun kandidaat ook aanvaard werd. Zowel de *gesta* als de brief van de monniken van Lobbes tonen dat doorheen de tiende eeuw de monnikengemeenschap zich steeds bewuster werd van hun recht op inspraak in de aanstelling van een leider, op voorwaarde dat hun keuze beantwoordde aan de standaarden van Benedictus. Ook aanstellingen die op initiatief van de bisschop genomen waren, verkregen via de vermelding van de instemming van de monniken zo extra autoriteit.

Ook in de prille gemeenschap van Gorze, zoals beschreven in de *Vita Johannis*, waarvan het schrijfproces ongeveer gelijktijdig verliep met dat van de *Gesta abbatum Lobbiensium*, werd de verkiezing van Einolf als abt expliciet gelinkt aan de keuze voor het monastieke leven, het navolgen van de Regel van Benedictus en een gemeenschappelijk besluit van

²⁵ *Post haec domnus Evracrus Folcuinum, vere peccatorem, aetate iuvenem, Laubiensibus, praefecit abbatem; quem, cum esset idem pontifex Coloniae in praesentia imperiali, in frequentia magna populari, recitata prius et lecta fratrum electione, ibidem ordinari fecit.* Ibid., p. 69, hfst. 28.

²⁶ Ibid., p. 69-70, hfst. 28.

²⁷ *Diutissime vero rectoris solliciti diligentia destituti...* *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 445, hfst. 106.

²⁸ Ibid., p. 445-446, hfst. 106.

²⁹ Verbist, *Duelling with the past: medieval authors and the problem of the Christian era, c. 990-1135*, p. 16; Jean Heuclin, "Les miracles de Lobbes: une vision de l'Eglise et de la société du X^e siècle", in: Jean Heuclin (ed.), *Parole et Lumière autour de l'an Mil*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion (2011), p. 125.

alle monniken in aanwezigheid van de bisschop.³⁰ Dergelijke beschrijvingen mogen echter niet tot de conclusie leiden dat de invloed van de monnikengemeenschap in de abtskeuze steeds in een stijgende lijn ging, ten nadele van de stem van de bisschop. De *Gesta episcoporum Cameracensium* vervolgden hun relaas na de brief van de monniken van Lobbes immers met het voorbeeld van de abdij van Sint-Vaast, waar het beleid van abt Fulrad zeer negatief beoordeeld werd. Dit werd gestaafd met verschillende verwijzingen naar de verplichte gehoorzaamheid van de abt aan de bisschop, zoals opgelegd in de Regel van Benedictus. De abt werd dan ook door de bisschop uit zijn ambt ontgeven waarna de verantwoordelijkheid aan Richard van Saint-Vanne werd toevertrouwd.³¹ Ook verder in de *gesta* werd nog op de samenwerking gewezen tussen bisschop en abt bij abtsverkiezing. Folcuinus werd bijvoorbeeld rond 1018 door bisschop Gerard en Richard aan de keizer voorgesteld met als doel om hem het abbatiaat te geven van Hautmont, zonder dat er enige melding gemaakt werd van inbreng van monniken.³² Dit is uiteraard een bisschoppelijke en geen monastieke bron, wat de weergave van de abtsaanstelling enigszins kan vertekend hebben. Ook verscheidene monastieke bronnen echter maken amper gewag van problemen wanneer afbreuk werd gedaan aan het aandeel van de monniken in de verkiezing.

4.1.2 Bisschoppelijke bemoeienis

Bisschoppelijke inmenging bij het aanduiden van een abt lijkt ook in de eerste helft van de elfde weinig gecontesteerd te zijn geweest. Richard van Saint-Vanne had, zoals reeds bleek uit het voorbeeld van de abdij van Sint-Vaast, weinig problemen met bisschoppelijke inspraak. Zijn verkiezing in Saint-Vanne gebeurde volgens Hugo van Flavigny door de monniken van de gemeenschap maar in aanwezigheid van de bisschop. Deze stelde de monniken de vraag wie na de dood van Fingen de nieuwe abt zou moeten worden. De jongere leden van de gemeenschap noemden de naam van Richard, wat eenstemmig beaamd werd. Hierop sprak de bisschop dat uit een kindermond het lof voor God horen is, waarna de verkozene gezegend werd.³³ Hugo van Flavigny sloot af met een verwijzing naar Odilo van Cluny, die het belang van Richard voor de abdij van Saint-

³⁰ *Donec episcopo illuc veniente, et more monastico electione de sibi preficiendo patre petita et accepta, cum institutione vitae regularis, habitum quoque monachi commutarunt. Uno enim voto et pari sententia domno Einoldo ab omnibus exclamato, ipse primus omnium episcopo regularem conversationem ex instituto beati Benedicti scripto professus et cruci dominicae dedicandus, cucullo induitur.* Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 78, hfst. 43-44.

³¹ *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 446, hfst. 107; p. 452, hfst. 116.

³² *Ibid.*, p. 468, hfst. 6.

³³ *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem, Domine Deus.* Een verwijzing naar psalm 8, 3. Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 371-372, hfst. 6.

Vanne reeds voorspeld had.³⁴ Ook werd verwezen naar de band met Frederik van Verdun,³⁵ maar enige rechtstreekse invloed van de Verdun-Ardennesfamilie op de verkiezing komt niet uit de kroniek naar voren. Ook in de twaalfde-eeuwse *vita* geschiedde de verkiezing van de abt regulier, waarbij de monniken Richard tot nieuwe abt verkozen, tot vreugde van de bisschop.³⁶

Bij latere benoemingen in zijn carrière was de bisschoppelijk invloed nadrukkelijker. Zijn aanstelling in Lobbes bijvoorbeeld was het initiatief van Wolbodo van Luik en Gerard I van Kamerijk. Voor dit ingrijpen werd het argument gehanteerd dat de discipline onder Ingobrand aanzienlijk terugliep, wat ook voor de Regel van Benedictus een geoorloofde reden was om in te grijpen zonder consultatie van de monniken. Hoe de monniken van Lobbes op deze bisschoppelijke ingreep reageerden, is echter nergens terug te vinden.³⁷ Ook Hugo van Flavigny verwees voor verschillende benoemingen van Richard louter naar de invloed van bisschoppen of wereldlijke heersers, zonder enige vorm van participatie door de monniken.³⁸ Gezien deze voorbeelden en de seculiere voorgeschiedenis van Richard, kunnen we veronderstellen dat hij niet negatief stond tegenover toezicht op het leiderschap in monastieke gemeenschappen, op voorwaarde dat zijn eigen autoriteit niet geschonden werd.

Ook andere benoemingen van abten uit de omgeving van Richard waren verbonden aan bisschoppelijk initiatief. In de kroniek van Mouzon, gedateerd rond 1033, werd beschreven hoe na de dood van de derde abt de bisschop van Reims een zekere Raoul liet komen, die hij tot abt wijdde. Deze Raoul was monnik in Mouzon, maar verbleef al geruime tijd in Gent onder het abbatiaat van Richard. Ook hier werd geen gewag gemaakt van een mogelijke verkiezing of legitimatie door de monniken van Mouzon zelf.³⁹ Dat de bisschop zich mengde met de abtskeuze lijkt dus vrij vaak voorkomend te zijn geweest en weinig problematisch voor de monniken.

Wanneer de monniken echter helemaal niet gehoord werden in het verkiezingsproces kon dit echter op weerstand stuiten. Gezien vele bronnen echter geschreven waren met een positieve waardering van de abt in het achterhoofd, werd deze weerstand

³⁴ *Aderat iam tempus ut impleretur prophetia beati viri Odilonis, quod per eum et domnum Fredericum locus antea permodicus insigniretur, ut et ipse beatus Odilo de profectu illorum tamquam de suo gratularetur.* Ibid., p. 372, hfst. 6.

³⁵ Ibid., p. 372, hfst. 6.

³⁶ *Vita Richardi*, p. 283, hfst. 6.

³⁷ *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 470, hfst. 15 vermeldde hoe bisschop Gerard van Kamerijk een vergadering van abten bijeen riep, die het abbatiaat van Heriger veroordeelden. De *Annales Laubiensis* vermeldde dat Ingobrand verdreven werd en vervangen door Richard, zij vermeldde Wolbodo niet. *Annales Laubiensis*, p. 18.

³⁸ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 377, hfst. 10.

³⁹ *Chronicon Mosomense*, p. 173, boek 3, hfst 3.

voornamelijk beschreven als dwaasheid van de monniken, eerder dan als het opkomen voor hun recht op een legitieme abtsverkiezing. Dit was onder meer het geval bij de aanduiding van Olbert als abt van Gembloux. Bij een vacante abtszetel besloot bisschop Boudewijn van Luik in een vergadering dat Olbert, toen nog monnik in Lobbes, de meest geschikte kandidaat was. Hierop werd Olbert ontboden en verkozen tot abt. In Gembloux wilden ze zich eerst verzetten tegen deze bisschoppelijke interventie waarvoor ze niet geconsulteerd waren.⁴⁰ Sigebert, de schrijver van de *gesta* die zelf onder Olberts abbatiaat in Gembloux was opgegroeid, beoordeelde dit echter als dwaasheid en blindheid; tegen een beslissing van God kon men zich immers niet verweren.⁴¹ Hiermee werd de abtsverkiezing van Olbert door Sigebert niet als een vorm van bisschoppelijke inmenging, maar als een uitvoering van een goddelijk besluit beschreven. Hoewel de vertegenwoordigers van de bisschop probeerden de monniken op andere gedachten te brengen, was het toch voornamelijk Olbert zelf die bij zijn aankomst inspanningen moest leveren om zich aanvaard en geliefd te maken, waar hij ook in slaagde.⁴² Ook bij de stichting van de abdij van Saint-Jacques in Luik was het de bisschop die besliste om Olbert aan het hoofd te plaatsen. Hijzelf verzette zich hier eerst tegen, maar ging dan nederig akkoord.⁴³ Na de dood van Olbert in 1048, werd zijn opvolger Mysach in Gembloux wel door de hele gemeenschap verkozen.⁴⁴ De mate van bisschoppelijke interventie in het keuzeprocess was dus zeker niet constant.

Later in de elfde eeuw, op het moment dat de bisschoppelijke positie meer gecontesteerd werd door onder meer de Investituurstrijd, bleef de inmenging bij abtsverkiezingen eveneens aanwezig. De manier waarop dit in de bronnen werd gecontextualiseerd, varieerde echter. Dit werd onder meer duidelijk tijdens het leven van Thierry van Saint-Hubert. Hijzelf was tijdens een vergadering in Luik aangeduid als abt van Saint-Hubert door de bisschop van Luik en verscheidene abten, zonder dat hijzelf voorheen enige band had met deze abdij. De reden volgens de *vita* was dat er, volgens de bisschop, onder de monniken zelf niemand geschikt aanwezig was aangezien de discipline zou verslapt zijn onder de vorige abt. De keuze voor Thierry werd geopperd door de deken van het Saint-Lambertkapittel in Luik, met wie Thierry in Rome verbleven had. Hoewel de bisschop

⁴⁰ Sinds 987 reeds lag het recht op abtsverkiezing bij de bisschop van Luik, wat het convent echter moeilijk te verteren vond. Dat Olbert uit Lobbes kwam, waarmee de gemeenschap zich in concurrentie vond, vergrootte ongetwijfeld de weerstand. Licht, *Untersuchungen zum biografischen Werk Sigeberts von Gembloux*, p. 17.

⁴¹ *Stulti et ceci, qui non intellegebant melius sua spe a deo sibi consuli*. Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 536, hfst. 28.

⁴² *Ibid.*, p. 538, hfst. 28-29.

⁴³ *Ibid.*, p. 538, hfst. 35.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 542, hfst. 47.

Thierry eerst als leraar naar de abdij van Fulda wilde zenden, benadrukten alle kandidaten op de vergadering zijn geschiktheid als abt van Saint-Hubert wegens de faam van zijn deugden. Deze eensgezinde keuze werd in de *vita* sterk gecontrasteerd met het initiatief en de nederigheid van Thierry zelf. Hij verzette zich immers hevig en smeekte in tranen aan de voeten van de bisschop om hem niet met deze last te bezwaren. Uit gehoorzaamheid aan het goddelijk bevel en aan de autoriteit van de bisschop en de verschillende ouderen, ging hij ten slotte akkoord om de broeders te leiden.⁴⁵ Deze uitgebreide beschrijving van het keuzeproces benadrukte dus voornamelijk de deugden van de abt en de algemene overeenstemming dat hij hierdoor de meest geschikte kandidaat was. Daartegen stond de weergave van de aankomst van de nieuw verkozene in de abdij, waar door de belabberde morele toestand van de broeders en hun hoogmoed, er aanvankelijk zwaar verzet was tegen dit nieuwe gezag.⁴⁶ Op geen enkel moment werd echter een discours gehanteerd dat de legitimiteit van de verkiezing in twijfel zou kunnen trekken of dat het gedrag van de monniken koppelde aan het feit dat Thierry een buitenstaander in de gemeenschap was. In tegendeel, door de nadrukkelijke weergave van de zonden van de monniken, werd net het ingrijpen van de bisschop gerechtvaardigd.

Uit voorgaande casussen mag echter niet afgeleid worden dat een bisschoppelijke benoeming de standaardprocedure was en stevast omgeven werd met een positief discours. Vaak was het een afweging tussen bisschoppelijke invloed, wereldlijke invloed en de keuze van de monniken, waarbij verschillende belangen konden meespelen. Het *Cantatorium* belicht bijvoorbeeld uitgebreid hoe in 1077 Berenger, een vroegere monnik van Saint-Hubert, als abt van Saint-Laurent in Luik werd aangesteld. Nadat de bisschop aan de abten en aartsdiakens van zijn diocesis advies had gevraagd over de vacante plaats, verklaarden zij dat voor een reguliere verkiezing de gemeenschap diende geconsulteerd te worden. Allen trokken dus naar Saint-Laurent waar de bisschop aan de monniken opdroeg om een abt te kiezen. Zij kozen Berenger, waarmee ook de bisschop tevreden was. Enkel Thierry I, onder wiens gezag Berenger nog stond was hiermee niet gelukkig omdat hij een monnik met grote verdiensten zou missen, maar hij schikte zich. Ook Berenger zelf zou geen vragende partij voor het abbatiaat geweest zijn, maar louter uit gehoorzaamheid aan de bisschop deze plicht op zich genomen hebben, tot groot succes voor de situatie in Saint-Laurent.⁴⁷ Ook bij deze verkiezing werd dus een discours gecreëerd van een nederige abt die het ambt niet zelf nastreefde maar als een plicht op

⁴⁵ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 45-46, hfst. 16; Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 19, hfst. 7.

⁴⁶ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 47-48, hfst. 17; Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 20, hst. 7.

⁴⁷ *Responderunt illi in commune consulendos fratres ipsius congregationis, eis que offerendam regularem et legitimam electionem abbatis... Econtra cum abbas reclamaret, se nec velle, nec posse tali viro carere,... Que in brevi hoc se disposuisse comprobavit, dum illius labore et ingenio accreverit interius optime religionis congregatio et exterius multiplex rerum ecclesiasticarum acquisitio*; Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 96-98, hfst. 35-36.

zich nam. Zowel de bisschop als de monnikengemeenschap werden als aansturende factoren aangeduid, waardoor de benoeming van Berenger alle mogelijke legitimiteit verwierf. Ook de verkiezing van een nieuwe abt na de dood van Thierry I verkreeg veel aandacht in het *Cantatorium*. Na diens begrafenis spoorde de Luikse bisschop Hendrik de monniken aan om een opvolger te kiezen, met de mededeling dat hij de gemeenschap niet zou verlaten vooraleer hij haar een leider gegeven had ter vervanging van diegene die ze verloren hadden. Unaniem werd hierop de prior Thierry verkozen. Deze verkiezing werd geratificeerd door de instemming van de heren en de *acclamatio* van het volk. Thierry zelf leek te willen weigeren, maar moest akkoord gaan. Hijzelf voorspelde echter al een slechte toekomst.⁴⁸ Het relaas besloot dat de abt door de bisschop volgens het gebruik gewijd werd.⁴⁹

Dergelijke omkadering en omvangrijke aandacht in de bron voor de benoemingsprocedure en voor de benadering van de rol van de bisschop in samenspraak met de monnikengemeenschap, is niet verwonderlijk in het licht van de latere gebeurtenissen. Onder de volgende Luikse bisschop Otbert werd het abbatiaat van Saint-Laurent immers gecontesteerd en werd Berenger gedwongen afstand te doen van zijn positie en het ambt terug te geven aan Wolbodo. Hierdoor werd het abbatiaat van de Luikse Saint-Laurentabdij onderdeel van een machtsspel van de Luikse bisschop binnen het bredere kader van de Investituurstrijd; een situatie die tevens zware gevolgen had voor de abdij van Saint-Hubert en voor de ontstaanscontext van het *Cantatorium*.⁵⁰

Conflicten tussen de bisschop van Luik en de gemeenschap van Saint-Hubert en van Saint-Laurent leidden tot een opbod aan abbatiale benoemingen. Een eerste aanzet gebeurde wanneer Thierry II zich met een deel van de monniken uit verzet tegen de bisschop teruggetrokken had op de priorij van Evergnicourt. Hierop kwam Otbert naar Saint-Hubert waar hij Ingobrand, een monnik van Lobbes als abt aanstelde, volgens het *Cantatorium* zonder enige reguliere verkiezing of zonder rekening te houden met

⁴⁸ Het *Cantatorium* schreef deze woorden neer op het moment dat het abbatiaat van Saint-Hubert reeds door een zware crisis was gegaan en het abbatiaat van Thierry II onderbroken was door regeringsperiodes van Ingobrand (1093-1095), Gerard (1097) en Wierd (1098-?) die door bisschop Otbert aangesteld waren, maar niet aanvaard werden door de verbannen Thierry II, een deel van de monnikengemeenschap, de hertog van Nederlotharingen en de paus.

⁴⁹ Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 124, hfst. 53.

⁵⁰ Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 350-363. Patzold beklemtoonde dat het conflict in de Luikse abdijen het resultaat was van oorzaken op verschillende schaal: lokale interesses, traditionele representaties van de taken van de abt en grotere evoluties op niveau van de 'investituurstrijd'. Steffen Patzold, "Monastische Konflikte als geregelte Spiele? Umbruch und Erneuerung in den Klöstern des Reiches im 11. und frühen 12. Jahrhundert", in: Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (eds.), *Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert – Positionen der Forschung*, München: Fink (2006), 283-284, 287-288; Margue, "Identités monastiques", p. 260-268.

persoonlijke verdiensten. Als reactie verlieten de resterende monniken de abdij en zou de morele en economische toestand van de gemeenschap erop achteruit gegaan zijn.⁵¹ Het discours ter omkadering van dit bisschoppelijk ingrijpen, was dus volledig anders dan bij vroegere bisschoppelijke interventie in de abbatiale keuzes. Alles werd in het werk gesteld om de handeling van Otbert in een slecht daglicht te stellen, waar gelijkaardig ingrijpen van de voorgaande bisschop veel redelijker werd aanvaard. In het licht van het verdere verloop van de relatie met Otbert, is een dergelijke voorstelling ook begrijpelijk. Na enige tijd liet Otbert zowel Berenger als Thierry II hun abbatiaat terug opnemen.⁵² Hiermee werd de situatie echter niet genormaliseerd. Uit vrees voor de bisschop vertrok Thierry II in 1096 in het geheim naar Reims waar hij afstand deed van zijn abbatiaat en de monniken de raad gaf om Berenger als opvolger te kiezen.⁵³ Na een moment van twijfel, kozen de monniken inderdaad Berenger als abt, maar deze weigerde, waarna Otbert hen aanraadde iemand uit hun eigen midden te kiezen.⁵⁴ De keuze viel op een zekere Gerard, maar deze wilde zich niet door de gecontesteerde bisschop laten wijden. De verkiezingscarroussel draaide verder en Wired werd verkozen, de prior van Evergnicourt waar de monniken van Saint-Laurent en Saint-Laurent als ballingen naar toe getrokken waren. Voor de monniken van Saint-Hubert, die Wired als een broeder in strijd zagen in hun oppositie tegen Otbert, kwam de aanstelling als een schok omdat het als een overlopen van kant werd beschouwd. Vermoedelijk had Wired zelf echter zich geruime tijd tegen de aanstelling verzet, maar onder bisschoppelijke druk toegegeven.⁵⁵ De monniken trokken zich in protest terug in een van de priorijen en ook Thierry II weigerde zich achter de nieuw verkozene te scharen. Hij trok naar Rome om de paus om raad te vragen.⁵⁶ Het antwoord van de paus luidde dat de voornaamste bekommernis was om te leven volgens de Regel van Benedictus. Als Wired dit niet kon garanderen, waren de monniken hem geen gehoorzaamheid verschuldigd waren.⁵⁷ Wired bleef echter abt, tot ongenoegen van Thierry II, die hierin gesteund werd door de pauselijke legaat in Frankrijk.⁵⁸

Los van de verschillende interpretaties en betekenissen die het *Cantatorium* in zich draagt, toont de representatie van deze abbatiale benoemingen aan, dat de interpretatie van de

⁵¹ *Ordinavit abbatem ecclesie Sancti Huberti, nulla premissa fratrum regulari electione, nullo cognito in eo merito maturitatis et vite Lambertus Minor, Cantatorium*, p. 177-180, hfst. 73-76.

⁵² *Ibid.*, p. 196-197, hfst. 78-79.

⁵³ *Ibid.*, p. 208, hfst. 83.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 214-216, hfst. 85-86.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 220-226 hfst. 89.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 226-238, hfst. 90-92.

⁵⁷ *Ut si in monasterio vostro secundum beati Benedicti regulam et apostolicam veritatem vivere non valetis, ad quodcumque religiosum volueritis monasterium secedatis, donec omnipotens Deus locum vestrum respiciat, et secundum bene placitum suum in pristino statu reformet.* *Ibid.* p. 226-237, hfst. 90 -91; citaat p. 237, hfst 91.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 246-247, hfst. 95; Meijns, "Obedience to the bishop", p. 900-902.

gebeurtenis en de rol van de bisschop zeer sterk kon variëren naar gelang de context en relatie van de schrijver tot de bisschop. De schrijver was zich wel bewust van de omstandigheden waarin een reguliere verkiezing normaliter verliep, maar dergelijke verwijzingen naar het reguliere karakter werden vooral als kapstok gehanteerd om een discours van wenselijkheid of ongewenstheid aan op te hangen en niet als leidraad om daadwerkelijk het hele verkiezingsproces op te enten. Door de context van de Investituurstrijd en het belang dat daarin geschonken werd aan het gevaar van simonie en nicolaïsme, werd de nood ook intenser gevoeld om een abtsverkiezing aan te duiden als regulier of omgekeerd om afwijkingen, opgelegd door de tegenpartij, te brandmerken als afwijkingen. Dergelijke aandacht was echter niet alleen aan de twist in het Luikse toe te schrijven, maar was mede gegenereerd door het belang dat gedurende de elfde eeuw geschonken was aan de figuur van de abt. Hierdoor kwamen onderwerpen als de keuze van een geschikte persoon, zijn relatie tot de monnikengemeenschap en de nadruk op de Regel van Benedictus als leidraad boven alles, steeds nadrukkelijker naar voren in de bronnen.

Ondanks dergelijke voorbeelden, werden zeker niet alle bisschoppelijke interventies als problematisch omschreven. In vele gevallen bleef de bisschop een rol spelen in de benoemingen, voornamelijk in abdijen waar hijzelf een bijzondere band mee had of die hij zelf gesticht had. In Anchin bijvoorbeeld, was het bisschop Gerard II van Kamerijk die de eerste abt Alardus, een monnik uit de abdij van Hasnon, aanduidde in 1079, zonder dat de bronnen van de abdij hierbij verwezen naar enige inspraak van de monniken in dit verkiezingsproces, noch dit als problematisch of bijzonder ervaarden.⁵⁹

4.1.3 Invloed van lekenvorsten

Het waren niet enkel bisschoppen die een invloed hadden op de aanduiding van de abt, maar ook lekenvorsten, zeker in het geval van koninklijke abdijen.⁶⁰ In Stavelot-Malmédy bijvoorbeeld, diende de abtskeuze erkend te worden door de keizer. In 980 was vastgelegd dat de abt met instemming van beide instellingen moest gekozen worden, en bij voorkeur afkomstig was uit Stavelot. Enkel indien daar geen geschikte kandidaat werd gevonden, kon iemand uit Malmédy verkozen worden. Ondanks dit privilege, weigerde de Duitse keizer Hendrik II in 1007 aanvankelijk om de vroegere prior van Stavelot, Bertrand, als verkozen abt te erkennen.⁶¹ Na het overlijden van deze abt in 1020 duidde de keizer zelf

⁵⁹ *Auctarium Aquicinense*, p. 393; *Fundatio monasterii Aquinctini*, p. 582; E. Escalier, *L'abbaye d'Anchin*, Rijsel: Lefort (1852), p. 21.

⁶⁰ Zie ook Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 278-309, 378-391.

⁶¹ Schroeder, *Terra familiae Remacli*, p. 86; Vanheule, "The beginnings of a monastic reformer: the younger years of Poppo of Stavelot (Lotharingia 978-1020)", p. 24.

Poppo aan als nieuwe abt, waarmee de abt voor het eerst niet uit de eigen gemeenschap kwam. De *vita* benadrukte hierbij dat de kwaliteiten van Poppo zo groot waren, dat Richard van Saint-Vanne eerst niet akkoord ging met deze benoeming, omdat hij dan zijn meest bekwame medewerker zou verliezen. Hij moest echter de keizer gehoorzamen en ook bisschop Wolbodo van Luik gaf zijn steun aan de verkiezing van Poppo. Over enige inbreng van de monniken werd echter met geen woord gerept in de *vita*. De start van het abbatiaat verliep dan ook moeizaam, wanneer een vreemde het voor het zeggen kreeg in de gemeenschap en hij de discipline probeerde te vergroten. De *vita* beschreef hoe dit vijandigheid genereerde onder de monniken, die in hun protest ook de leken uit de omgeving betrokken. Zij vielen de abdij aan op het moment dat Poppo in Malmédy verbleef. Twee ridders die Poppo vergezelden trokken naar de abdij en konden zo een einde maken aan de opstand, waarna Poppo in veiligheid naar Stavelot terugkeerde.⁶² De *vita* linkte dit gewapende verzet aan de morele ingesteldheid van de monniken, die Poppo probeerde ten goede te veranderen. Dat de nieuwe abt een vreemdeling was, van buitenaf opgelegd zonder rekening te houden met het recht van de monniken om zelf een abt te kiezen, werd hierbij het vermelden niet waard gevonden; voor de auteur was het morele gezag van Poppo immers van overheersend belang.⁶³ Dat Everhelm, de auteur van de *vita*, zelf ook tot ongenoegen van verscheidene monniken in de abdij van Sint-Pieters in Gent aangeduid was als abt, kan zeker meegespeeld hebben in de creatie van zijn discours rond gerechtvaardigde abbatiale benoemingen.

Ook in andere abdijen waar Poppo het abbatiaat toevertrouwd kreeg, was dit op aansturen van een lekenvorst die hiermee ingreep in de interne werking van deze monastieke gemeenschappen. Vooral de invloed van de Duitse keizer en – op het einde van zijn leven de graaf van Vlaanderen – kan nadrukkelijk aan Poppo's aanstellingen gekoppeld worden, in die mate dat deze abt vaak als een exponent van de *Reichskirche* is voorgesteld.⁶⁴ Hoewel de *Vita Popponis* deze samenwerking positief beoordeelde, namelijk als teken van Poppo's uitstraling en met het gevolg dat het reguliere leven hersteld werd, blijkt eveneens uit de *vita* dat het enthousiasme voor een abt van buitenaf vaak beperkt was. In Sankt-Maximin in Trier, een abdij met een voorgeschiedenis van keizerlijke invloed, duidde Hendrik II in 1022 Poppo aan als abt. Met deze aanstelling kwam de abt voor het eerst niet uit de eigen

⁶² Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 302-303, hfst. 15.

⁶³ Daarnaast speelde niet alleen de religieuze context of het afwijken van de voorgeschreven regels rond abbatiale benoemingen een rol bij de plaatselijke opstand. De komst van de keizerlijke kandidaat en mogelijke veranderingen in het domeinbeheer van de abdij, leidden tot hevig verzet van de lokale adel die hun invloed gefnuikt zagen. Schroeder, *Terra familiaque Remacli*, p. 90-91; Vanheule, "The beginnings of a monastic reformer: the younger years of Poppo of Stavelot (Lotharingia 978-1020)", p. 26.

⁶⁴ Voor verwijzingen naar de literatuur en eveneens de deconstructie ervan: Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 109-113.

gemeenschap. De reactie van de ontevreden monniken die hierover niet geconsulteerd waren, liet dan ook niet lang op zich wachten: er werd een poging tot vergiftiging van Poppo ondernomen. Ook hier benadrukte de *vita* de afwijkingen van het reguliere leven door de monniken en hun zondigheid, en werd niet ingegaan op het uitsluiten van de stem van de monniken in het verkiezingsproces.⁶⁵ Ook bij de opvolging van Poppo in Sankt-Maximin hadden de monniken weinig inbreng.⁶⁶ Niet lang voor zijn dood duidde Poppo immers zelf zijn opvolger aan, namelijk Thierry, waarbij hij de monniken de opdracht gaf om de investituur bij de keizer Hendrik III te halen.⁶⁷

Andere bronnen springen omzichtiger om met de inbreng van leken in de abtsverkiezing. Gerwin van Saint-Riquier bijvoorbeeld, wiens leven rond 1088 door Hariulf beschreven werd in de abdijkroniek, werd aangeduid door de Franse koning. De kroniek beschrijft echter dat de heersende abt Angelram zijn einde voelde naderen en daarom aan de koning gevraagd had om een nieuwe abt aan te duiden. Angelram zelf was volgens Hariulf verkozen door het *senior pars* van de monniken, met een bevestiging van de koning. Uit nederigheid was hij echter na zijn verkiezing gevlucht waarna de koning hem had laten zoeken, totdat hij akkoord ging om de abdij te leiden, wat hij met succes deed.⁶⁸ De keuze van de koning voor Angelrams opvolger viel op Gerwin, die op dat moment samen met Richard van Saint-Vanne aan het Franse hof aanwezig was. Net zoals bij de aanduiding van Poppo, werd benadrukt dat Richard moeite had om afstand te doen van zijn trouwe medewerker. Toch droeg hij Gerwin op om de koning te gehoorzamen en de taak op zich te nemen. Gerwin kondigde echter aan dat hij de abdij niet zou betreden zonder eerst unaniem verkozen te zijn door de broeders. Een gezant werd naar Saint-Riquier gezonden om de keuze voor Gerwin mee te delen. Abt Angelram toonde zich verheugd en kondigde de gemeenschap aan welke keuze de koning had gemaakt. Alle monniken stemden hiermee in en Angelram deed afstand van zijn abbatiale waardigheid.⁶⁹ Gerwin werd

⁶⁵ Zie ook Schmidtmann, "Poppo von Stablo. Sein Abbatat in St. Maximin vor dem Hintergrund der Klosterreformbewegung des 10./11. Jahrhunderts". Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 309, hfst. 16, p. 303. Deze vergiftigingspoging van Poppo en zijn afstand daarna van het abbatiaat, kan ook gelezen worden als een spiegel van het leven van Benedictus. Wanneer hij als abt de monniken terug wilde brengen naar het religieuze leven, deden deze gif in zijn beker wijn, die echter brak op het moment dat Benedictus er een kruisteken over maakte. Hierna deed hij afstand van dit abbatiaat. Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, p. 140-142, II, 3, 3, 4.

⁶⁶ Tijdens het leven van Poppo werd ook nog meermaals een andere abt aangesteld, maar uiteindelijk kwam de verantwoordelijkheid altijd opnieuw bij Poppo te liggen. Volgens de *vita* was dit een teken van God dat de verantwoordelijkheid voor het abbatiaat van Sankt-Maximin in handen van Poppo diende te zijn. Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 305-306, hfst. 20; p. 309, hfst. 23. Zie ook verder bij het hoofdstuk multi-abbatiaat.

⁶⁷ Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 279.

⁶⁸ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 182, boek 4, hfst. 2.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 211-212, boek 4, hfst. 15.

hierop tot abt gewijd en kwam op 26 maart 1045 naar de abdij waar hij de taak van Angelram verderzette.⁷⁰ In tegenstelling tot Poppo werd hier dus het belang van de inspraak van de monniken benadrukt. Deze aandacht voor monastieke inspraak in het verkiezingsproces en het naleven van de Regel van Benedictus is, naast het belang van de persoonlijkheid en deugden (of ondeugden) van de abt, gedurende de elfde eeuw steeds prominenter terug te vinden in de bronnen.⁷¹

4.1.4 Aandacht voor de verkiezingsprocedure als legitimatie voor leiderschap

Dergelijke aandacht voor de abtsverkiezing en de rechtvaardiging van de keuze, is ook duidelijk aanwezig in de verderzetting van de *gesta* van Sint-Bertijns waarbij de beschrijvingen van het verkiezingsprocedure steeds uitgebreider werden. Zoals hier zal aangetoond worden, paste dit in de gehele strategie van het schrijven van de *gesta*, die in een periode van crisis het beleid van de heersende abt wilden legitimeren en in continuïteit plaatsen met dat van zijn voorgangers.⁷² Roderic, de eerste abt die aan bod kwam in de *gesta*, werd omschreven als afkomstig uit Sint-Vaast waar hij de hervormingsgeest van Richard van Saint-Vanne had leren kennen. Vanuit deze gemeenschap was hij – tegen de zin van de monniken – aangeduid als abt van Sint-Bertijns door graaf Boudewijn IV van Vlaanderen, omdat de gemeenschap in die abdij van het reguliere leven afgeweken was.⁷³ Zoals bij andere tijdgenoten die “geplaatst” waren in een abdij zonder reguliere verkiezing of inspraak van de monniken, werd hier het morele verval van de gemeenschap benadrukt, waarbij het als een noodzaak werd gezien om in te grijpen van buitenaf. Tevens werd benadrukt dat de benoeming van Roderic – aan wie de gemeenschap goede herinneringen had – tegen de zin van de monniken was geschied;

⁷⁰ *Sed victu communi humilitateque pari fratribus et filiis amorem sui immittens.* Ibid., p. 212, boek 4, hfst. 15.

⁷¹ Seibert wees er op dat in historiografische werken er bij de verkiezing van de abt er vaak geen onderscheid is gemaakt tussen de eigenschappen van de persoon in verband met zijn ambt als abt en deze van zijn vorig leven als monnik. Zoals in hoofdstuk 1 reeds duidelijk werd, was de aanwezigheid van monastieke deugden een cruciaal element in het omschrijven van de abbatiale identiteit. Toch is het niet correct om de beschrijving van de abt volledig gelijk te stellen met dezelfde persoon als monnik. Er zijn immers in de bronnen ook diverse voorbeelden te vinden waarbij beschreven werd dat de nieuw-verkozen abt nog moest groeien in zijn taak, zoals ook verder in dit hoofdstuk uitgebreider uitgewerkt zal worden. Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 241.

⁷² Het schrijfproces van de *gesta* wordt behandeld in hoofdstuk 2.2.5.

⁷³ *Dum fratres loci huius antecessorum inconsiderata nimis remissione a rectitudine regularis normae deviantes tumultuando insolescerent, a Balduino comite,... ab Attrebato, unde monachus erat, adductus anno 1021 dominicae incarnationis, invitus et contradicentibus fratribus, nonnullis etiam recedentibus, hoc in loco abbas constituitur.* Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 636, hfst. 1.

een aanwijzing dat een goede abt niet noodzakelijk hetzelfde was als positieve eensgezindheid van de monniken over het beleid. Over de verkiezing van zijn opvolgers werd weinig informatie meegegeven door Simon, de auteur van de *gesta*. Deze vermeldde enkel dat Bovo de opvolger en imitator van Roderic was.⁷⁴ Hij werd opgevolgd door Heriger die door de broeders werd verkozen.⁷⁵ Na diens dood beschreef Simon hoe de kudde niet lang de leiding van een herder kon missen en er dus een verkiezing georganiseerd werd waarbij Johannes, de prior van de gemeenschap, eensgezind verkozen werd. De wijding en investituur met de pastorale staf werd uitgevoerd door bisschop Gerard II van Kamerijk, dit omdat de gebruikelijke verantwoordelijke, de bisschop van Terwaan niet beschikbaar was. De *gesta* beschrijven verder hoe Johannes door een menigte opnieuw naar Sint-Omaars vergezeld werd, waar hij opgewacht werd door het gejubel van zijn gemeenschap en van mensen uit de omgeving. Zij plaatsten hem op de abtsetel, kusten hem, waarna hij als abt en vader geëerd werd.⁷⁶

Deze uitvoerige beschrijving van de verkiezing van Johannes in 1081, die waarschijnlijk op het moment van schrijven (1095-1123) ook nog door verscheidene monniken uit de gemeenschap was meegemaakt, was slechts een opstapje naar de uitgebreide procedure die neergeschreven werd naar aanleiding van de verkiezing van Lambertus in 1095, waarmee het tweede boek van de *gesta* (geschreven rond 1137), opende. Twee dagen na de begrafenis van Johannes, kwamen de oudere en jongere monniken samen en werd overlegd over de keuze van een nieuwe leider.⁷⁷ Hiertoe zat men samen in het kapittel, waar eerst een lezing over de martelaren gereciteerd werd, gevolgd door de Regel van Benedictus. De prior stelde hierop drie namen voor als mogelijke kandidaten voor de opvolging, maar er werd geen overeenstemming over de keuze bereikt. De prior benadrukte dat men eensgezind tot een kandidaat moest komen.⁷⁸ Uiteindelijk werd in overeenstemming voor Lambertus, de jongste kandidaat gekozen en werd een dag

⁷⁴ *Successor itaque eius virtutumque animi in divino cultu Bovo egregius imitator efficitur.* Ibid., p. 638, hfst. 10.

⁷⁵ *Post eius obitum, dum de substituendo abbate ageretur, Heribertus,... electus a fratribus, preficitur...* Ibid., p. 639, hfst. 16.

⁷⁶ *Quia ovile dominicum ducatu pastoris diu carere non debuerat, facta electione, in domne Johanne, priore huius loci, Domini gratia omnes pari concordavere sententia... post decessum sepe memorati patris Heriberti ad loci regimen eadem omnium sententia electus experetur. Et quoniam Morinensi aecclesiae presul, a quo consecrari et baculo pastorali insigniri et, ut moris est, debueat intronizari, nescio quo discidio, tunc temporis deerat, domnum Gerardum huius rei gratia Cameracensem adiit antistitem, cuius providentiae ob gubernandos sanctae matris aecclesiae filios dispensatio eiusdem diocesis delegata fuerat. A quo honorifice susceptus et honorificentius, propter quam venerat, consecrationem adeptus, cum multo militantium comitatu ad sedem propriam reveritur. Cui nimirum tota Sithiensium obvia fit congregatio, amictu circumamicta vario, utputa tanti patris honore exhilarata multitudo. Tandem cum iubilo suscipitur, in sede principali constituitur, post omnia ab omnibus osculatur et deinceps ut pater et abbas veneratur.* Ibid., p. 641, hfst. 25.

⁷⁷ *... advenerat, qua, congregatis in unum fratribus senioribus, ut decebat, cum iunioribus tractandum et decernendum communi erat consilio, quis potissimum pastor et rector praeponi deberet gregi dominico.* Ibid., p. 643, hfst. 1.

⁷⁸ Ibid., p. 643, hfst. 1.

vastgelegd voor de verkiezing. De bisschop van Parijs, die toen in de buurt verbleef en de clerus van Sint-Omaars⁷⁹ kwamen naar de abdij waar alle broeders in het kapittel verzameld waren. Allen stemden met plezier in met deze keuze. Simon benadrukte hierbij de nederigheid van Lambertus, door een vaak gebruikt *topos* aan te halen, namelijk dat de nieuw verkozene zich onwaardig voelde en de last wilde weigeren, maar uiteindelijk moest gehoorzamen aan de wil van de broeders. Als met één stem werd het *Te Deum* aangeheven, en met psalmengezang trokken ze naar de kerk, waar allen hem erkenden. De herdersstaf en zitplaats op de abbatiale troon verkreeg hij echter pas wanneer hij gewijd werd. Deze wijding vond plaats op Pasen, 1 april 1095, in Terwaan. Hier werd hij gewijd door bisschop Gerard en werd hij door een menigte naar de kerk begeleid waar hij ontvangen werd door de broeders. Hij werd uitgedost met witte mantels - zoals een echtgenote die naar haar echtgenoot voortschrijdt - en op blote voeten, met de staf in de handen, werd hij door de bisschop in de abbatiale troon geplaatst, onder melodieuze muziek. Hierna werd de vredeskus uitgewisseld en werd hij door allen als heer en abt erkend.⁸⁰

Deze zeer uitgebreide beschrijving van de rituelen rond de benoeming van Lambertus, is niet alleen te verklaren door het feit dat Simon de verkiezing en wijding waarschijnlijk zelf meegemaakt had, in tegenstelling tot die van de voorgangers. Door het tweede boek van de *gesta* zo nauw te laten aansluiten bij het einde van het eerste boek, werd de continuïteit tussen de abten extra benadrukt. Zoals Vanderputten overtuigend aantoonde, had het schrijven van de *gesta* tijdens het abbatiaat van Lambertus onder meer als doel om deze abt in de lijn te stellen met zijn voorgangers en dus met het benedictijnse leven zoals het in de elfde eeuw, sinds Roderic, geïmplementeerd werd.⁸¹ Dat Lambertus' beleid tot een crisis geleid had omdat hij de *consuetudines* van Cluny wilde invoeren in de gemeenschap, speelde hierin een belangrijke rol. Het tweede boek van de *gesta*, waarin deze verkiezing werd beschreven, werd echter geschreven na het overlijden van Lambertus, tijdens een moment dat Simons abbatiaat, net als dat van Lambertus voorheen, gecontesteerd werd, met het gevolg dat zijn verkiezing zelfs geannuleerd was en hij naar de abdij van Sint-Pieters in Gent verbannen werd. Het lijkt niet onwaarschijnlijk dat Simon met de verderzetting van de *gesta*, zijn beproefde tactiek opnieuw wenste toe te passen en de continuïteit van de abten in lijn met het verleden wenste te benadrukken om nu zichzelf via het abbatiaat van Lambertus als rechtmatige abt van de abdij voor te stellen. Ten slotte werd ook geen enkele vorm van lekeninmenging beschreven bij de verkiezing van Lambertus, hoewel een groot deel van

⁷⁹ Mogelijks is dit ook een poging om de kanunniken van Sint-Omaars opnieuw nauwer te betrekken bij de Sint-Bertijnsabdij op een moment dat deze zich steeds onafhankelijker van de abdij opstelden.

⁸⁰ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 645, boek II, hfst. 5.

⁸¹ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 26-30.

zijn carrière en zijn ingrijpen in andere abdijen wel het gevolg was van een intense samenwerking met gravin Clementia van Vlaanderen.

De nadruk op het verloop van de verkiezing van Lambertus, op het traditionele aspect daarvan, maar ook op de eensgezinde instemming van de broeders en van de bisschoppen en clerus uit de omgeving, zonder enige vermelding van cluniacenser- of lekeninvloed, lijkt erop te wijzen dat Simon extra moeite deed om zijn publiek ervan te overtuigen dat Lambertus volledig volgens de regel aan de macht was gekomen en dat dit de geijkte manier was waarop abten aangesteld werden in de abdij. Hoewel Lambertus zelf toenadering had gezocht tot Cluny, had de abt van Cluny noch de paus enige rol gespeeld in zijn aanstelling.⁸² Mogelijks wilde Simon via de uitgebreide beschrijving van Lambertus' verkiezing aanklagen dat zijn eigen verkiezing uiteindelijk geannuleerd was door de abt van Cluny en de paus en dus zichzelf als abt meer krediet verlenen.

Dergelijke schrijftentatives waren echter slechts mogelijk omdat gedurende de elfde eeuw de aandacht voor de gevolgde verkiezingsprocedures veel groter was geworden en het een zaak van belang was geworden dan het was in de tiende of vroege elfde eeuw. Veel meer dan voorheen werd in de bronnen verwezen naar de monniken die zelf een keuze voor een abt hadden gemaakt, in het merendeel van de gevallen voor iemand uit hun eigen gemeenschap, waarbij benadrukt werd dat alles *regulariter* verlopen was.

4.1.5 Een discours van simonie als verzetsmiddel in Sint-Truiden

Het protest tegen aangeduide abten nam in deze periode ook een nieuwe wending. Waar voorheen dergelijke weerstand vaak beschreven werd als weerspannigheid van de monniken die door hun niet-gedisciplineerde levensstijl zich verzetten tegen het ingrijpen van een abt die de verbetering van hun deugden nastreefde, was een ander geluid te horen in het laatste kwart van de elfde eeuw. Veel meer dan voorheen kwamen

⁸² Nochtans zijn enkele details die hier weergegeven worden over de ceremonie van de abtsverkiezing, vergelijkbaar met de beschrijving in het *Liber Tramitis*, terwijl hierover in de Regel van Benedictus geen aanwijzingen kunnen gevonden. Zo wordt ook het *Te deum laudamus* aangeheven en werd de abt in witte kledij gekleed voor hij van de bisschop zijn staf ontving vooraleer hij gewijd werd. *Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*, in: Petrus Dinter (ed.), *Corpus Consuetudium monasticarum*, 10, Siegburg: Franz Schmitt (1980), p. 208-210. In hoeverre de beschreven ceremonie ook gebruikelijk was bij andere abdijen is moeilijk te achterhalen door het gebrek aan bronnen. Volgens Sonntag bestonden verschillende lokale varianten van het ritueel, hoewel de grote lijnen overal gelijkaardig lijken te zijn. Of er in Sint-Bertijns aanpassingen aan een bestaand ritueel werden gedaan om nauwer aan te sluiten bij de gebruiken van Cluny is echter moeilijk uit te maken, aangezien er amper andere beschrijvingen of regels over de gevolgde ceremonie terug te vinden zijn. Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, p. 171-180 beschrijft het ritueel van het overhandigen van de abbatiale staf bij de investituur, gebaseerd op de pontificale Romano-Germanicum. Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 197-198, over bisschoppelijke bronnen: p. 202-210.

de ontevreden monniken zelf aan het woord in de bronnen, en namen zij het woord simonie in de mond om de aanstelling opgelegde abt mee te beschrijven. Een duidelijk voorbeeld werd al aangehaald voor de abdij van Saint-Hubert, waar de monniken eerst zelf Thierry II hadden verkozen, en na diens aftreden de abt die door bisschop Otbert werd aangeduid, weigerden te aanvaarden. Een ander voorbeeld kan gevonden worden in de abdij van Sint-Truiden.

Ook hier beschikken we over een langere-termijnperspectief. De kroniek van Sint-Truiden, geschreven in het begin van de twaalfde eeuw, besteedde immers uitgebreide aandacht aan de aanstellingsprocedure van de verschillende abten en de tussenkomst van de bisschoppen van Luik en Metz.⁸³ Hier zal aangetoond worden hoe ook in deze kroniek is een duidelijke evolutie te zien in de weergave van de abtsaanstellingen van de eerste helft van de elfde eeuw tot de periode die door Rudolf zelf beleefd was. De aandacht voor de manier waarop een abt aangesteld werd, nam aanzienlijk toe naarmate de tijd vorderde, maar ook naarmate de leiding over de abdij aanzienlijke problemen met zich meebracht.

Het relaas werd door Rudolf aangevat met het abbatiaat van Adalardus I in het begin van de elfde eeuw, waarover hij echter zelf aangaf erg weinig te weten. Deze Adalardus werd gedurende enige tijd door de bisschop Thierry van Metz in ballingschap gehouden. Gedurende deze periode, rond 1020, werd het beleid in handen gegeven van Poppo. Hoewel de kroniekschrijver verklaarde weinig informatie over deze periode te beschikken, beschreef hij wel hoe verschillende monniken niet gediend waren met het aanstellen van deze buitenstaander en de abdij tijdelijk verlieten omdat ze hun eigen herder moesten ontberen. Toch werd het ingrijpen van Poppo niet als negatief beschouwd in de kroniek, maar beschreven als “de zorg op zich nemen” en “herderlijk handelen”.⁸⁴ Verder in de kroniek echter werden latere bisschoppelijke kandidaten, die het uitdrijven van een deel van de monniken tot gevolg hadden, echter in veel negatievere bewoordingen omschreven. Onder Poppo werden tevens de kwaliteiten van de monnik Guntram ontdekt. Deze Guntram trok met Poppo voor een verdere opleiding mee naar Stavelot en nadien naar de abdij van Hersfeld, waar hij een belangrijke positie bekleedde. Na enige tijd werd abt Adalardus in Sint-Truiden opnieuw in ere hersteld tot

⁸³ De situatie in Sint-Truiden was eerder complex, onder meer doordat de bisschop van Metz verantwoordelijk was voor het wereldlijke luik en dus voor de aanstelling (investituur) van de abt, terwijl de bisschop van Luik de spirituele verantwoordelijkheden en dus de wijding voor zijn rekening nam. Zoals verder in dit luik duidelijk zal worden, zaten gedurende de elfde eeuw beide bisschoppen niet altijd op dezelfde golflengte, terwijl ook de monniken zich emancipatorischer gingen opstellen tegenover de bisschoppen maar vaak ook onderling verdeeld waren, wat de abtskeuze zeker bemoeilijkte.

⁸⁴ *Coenobii nostri curam agere primum Popponem Stabulensem abbatem... et de culpis coepit agere pastoraliter...* Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 231, Boek 1, hfst. 5.

aan zijn dood. De veelheid aan spelers die over het abbatiaat in Sint-Truiden mee wensten te beslissen, werd duidelijk bij de beschrijving van de keuze voor een opvolger. Zowel de Duitse keizerin als de abt van Hersfeld vernamen het bericht van het vacante abbatiaat en wilden beiden dat Guntram tot abt van Sint-Truiden zou bevorderd worden. Met aanbevelingsbrieven werd hij naar de bisschop van Metz gezonden, om daar de toelating tot het abbatiaat te krijgen en zonder betwisting te worden aangesteld. Wanneer hij aankwam bij de bisschop, kwam tegelijk een gezantschap uit Sint-Truiden aan. De bisschop ging akkoord met de aanstelling van Guntram als abt en de broeders waren opgelucht dat ze iemand uit hun eigen gemeenschap als abt zouden krijgen.⁸⁵

In dit geval lag de abbatiale keuze dus in de handen van de bisschop van Metz, werd ze gestuurd door zowel het hof als de abdij van Hersfeld en konden de monniken enkel hun instemming betuigen, zonder zelf een verkiezing georganiseerd te hebben. Dat iemand aangeduid werd die uit hun eigen gemeenschap afkomstig was, werd beschreven als voldoende grond om de keuze enthousiast te onthalen. Bij het overlijden van Guntram in 1055, kwamen de monniken klaarblijkelijk wel aan bod, want volgens de *gesta* werd Adalardus II op voorstel van de meerderheid verkozen. Dergelijke reguliere keuze door de monniken voor iemand uit de eigen gemeenschap die tevens geschoold was en meerdere kerkelijke posities bekleed had, was echter geen garantie op een succesvol abbatiaat, zoals de kroniek verder ook beschreef.⁸⁶ Waar bij de keuze voor Adalardus II enkel de rol van de monniken beschreven werd, kwamen voor zijn opvolging in 1083 nadrukkelijk de bisschoppen van Luik opnieuw in het vizier.

De daaropvolgende periode, van 1083 tot 1107, zou de leiding over de abdij gekenmerkt worden door interne en externe twisten. De gemeenschap was zelf verdeeld over de abbatiale keuze en vier monniken deden een greep naar de macht. Daarnaast werd de strijd om het abbatiaat ook ingeschakeld in een grotere machtsstrijd waarin de bisschoppen van Metz en Luik, maar ook de keizer, de hertogen van Limburg en de graaf van Duras als *advocatus* van de abdij, hun plaats opeisten, dit tegen de achtergrond van de Investituurstrijd.⁸⁷ In deze complexe context is het des te interessanter om het discours

⁸⁵ Ibid., p. 232-233, boek 1, hfst. 6.

⁸⁶ Ibid., p. 233, boek 1, hfst. 10. De neergang van het abbatiaat onder Adalardus II wordt onder meer behandeld in *ibid.*, p. 237, boek 2, hfst. 4.

⁸⁷ Voor meer achtergrond over de abdij van Sint-Truiden en een analyse van het conflict kunnen onder andere volgende werken geconsulteerd worden; J-L Charles, *La ville de Saint-Trond au Moyen Âge*, Parijs: Belles Lettres (1965), p. 84-91; Linck, *Socialer Wandel in Klösterlichen Grundherrschaften des 11. bis 13. Jahrhunderts. Studien zu den familiae von Gembloux, Stablo-Malmedy und St. Trond*, p. 119-124; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 16; Christian Dupont, "Violence et avouerie au XIe et au début du XIIe siècle en Basse-Lotharingie: note sur l'histoire des abbayes de Saint-Hubert et de Saint-Trond", in: *L'avouerie en Lotharingie*, Luxemburg: Section historique de l'Institut grand-ducal (1984), p. 115-128; Künzel, *Beelden en zelfbeelden van middeleeuwse mensen*, p. 153-161; Haarländer, "Kloster und Stadt Sint Truiden zur Zeit des Abtes Rudolf (1108-1138)", p. 171-190; Seibert,

omtrent abbatiale benoemingen in de *gesta* te analyseren omdat de kroniekschrijver deze zelf als belangrijk verklaringsmodel voor de crisis hanteerde.

De aanvang van alle problemen legde Rudolf bij de dood van Adalardus, wanneer de gemeenschap in Sint-Truiden ten gevolge van diens beleid in dergelijke slechte staat verkeerde dat de bisschoppen de monniken wilden verbannen naar andere abdijen. Volgens de kroniek was al tijdens het leven van Adalardus II door de bisschoppen beslist dat zij bij zijn overlijden niet zouden toestaan dat een abt uit de gemeenschap gekozen werd, maar dat iemand van elders zou aangesteld worden om een einde te stellen aan dit moreel verval. Rudolf vermeldde dat dergelijke beslissing nuttig kon zijn als ze uit wijsheid genomen was, hiermee het recht van de bisschoppen om bij wanbeleid in te grijpen erkennend. In dit geval was ze volgens hem echter uit woede en wraak genomen, wat het ingrijpen niet rechtvaardigde.⁸⁸

Bisschoppelijk ingrijpen in de interne keuken van de abdij, kon volgens deze logica enkel maar onder bepaalde omstandigheden. Op de bijeenkomst waar deze beslissing uitgevoerd en aangekondigd werd, stelde een van de monniken van de abdij aan de bisschoppen voor, om als alternatief de gemeenschap opnieuw onder het beleid van een goede abt te plaatsen, zodat de monniken zich onder de Regel van Benedictus opnieuw zouden kunnen beteren.⁸⁹ De monniken zelf hadden al hun prior Gerard verkozen, een van de weinigen die nog opgeleid was in de glorie tijd onder Guntram. Omdat de reputatie van de abdij echter intussen zo slecht was, gingen de bisschoppen hiermee niet akkoord, hoewel de keuze door Rudolf als rechtvaardig en regulier omschreven werd.⁹⁰ De bisschoppen introduceerden in de plaats daarvan zelf een abt, Lanzo, een monnik uit de abdij van Saint-Vincent in Metz.⁹¹

Dergelijk bisschoppelijk ingrijpen kreeg in de kroniek een zeer negatieve bijklank, in die mate dat beschreven werd dat de geschiktheid en heiligheid van Lanzo overschaduwde werd door het feit de bisschoppen tegen de regels hadden gehandeld. Opnieuw trok deel van de monniken weg bij de aankomst van de nieuwe abt, maar Lanzo bracht uit Metz nieuwe monniken mee.⁹² Onder Lanzo keerde de rust echter niet terug. Luipo, een van de

Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit, p. 371-372. Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 41-65.

⁸⁸ Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 237, boek 2, hfst. 4.

⁸⁹ Hierbij werd in het voorstel van de monnik de Regel van Benedictus erg benadrukt. *Si a regula sancti Benedicti quam professi sumus hactenus utcunque deviamus, iccirco regulam datam esse credimus monachis, ut regulae prevaricatio ipsius auctoritate et sententia emendetur, ita tamen secundum eandem regulam,...* Ibid. p 238, boek 2, hfst. 6.

⁹⁰ *Effectum petitionis suae, licet iustae, licet regularis, iusto tamen Dei iudicio assequi non poterant.* Ibid. p 238, boek 2, hfst. 7.

⁹¹ Ibid. 238, boek 2, hfst. 9.

⁹² Ibid. p. 239, boek 2, hfst. 11, 13.

vroegere broeders van de abdij, die na het abbatiaat van Adalardus II verbannen was door de bisschoppen, slaagde er in 1085 in zich door de keizer als abt van Sint-Truiden te laten erkennen. Volgens de kroniekschrijver rechtvaardigde de keizer zijn optreden door erop te wijzen dat Lanzo nooit verkozen was door de gemeenschap. Ook was de positie van bisschop van Metz, waarvan Sint-Truiden afhankelijk was, in dat moment in handen van de keizer en kon hij dus beslissen over het abbatiaat. De auteur voegde echter toe dat dergelijk oordeel voor hem geen *ratio* leek te bevatten.⁹³ Toch deed Luipo zijn intrede als abt, waarop Lanzo, uit vrees voor de wapenmacht die hem vergezelde, in toren van de abdij vluchtte, totdat hij dankzij abt Berenger van Saint-Laurent naar Luik kon vluchten.⁹⁴ Net zoals gebeurd was in Saint-Hubert, volgde een verwarrende periode waarbij abten elkaar afwisselden. Uiteraard is de achtergrond hiervan veel complexer dan enkel de strijd om het abbatiaat van Sint-Truiden. Het is hier niet de bedoeling dit volledige conflict waarin Sint-Truiden terecht kwam, uit de doeken te doen. Wel is deze crisissituatie een goede casus om aan te tonen dat de invulling van de positie van de abt en diens aanstelling bijzonder veel belang had gekregen. Er had zich duidelijk een beeld had gevormd onder de monniken en de latere abt Rudolf over het gewenste verloop van de aanstelling van de abt, waardoor de aandacht en kadering ervan enorm toenamen, net als de reacties erop. Hierdoor namen de monniken ook veel actiever dan voorheen deel aan het debat en kwam de abdij daarmee nog meer in het oog van de storm te liggen. Dat zich bij de gemeenschap en ook bij de schrijver van de *gesta*, die zelf een abt was op het moment van schrijven, een beeld ontwikkeld had over hoe een abt diende verkozen en aangesteld te worden en wat het belang daarvan was voor het welslagen van de abdij, blijkt ook verder in de kroniek waar de carrousel rond abtsaanduidingen uitgebreid aan bod kwam.

Nog hetzelfde jaar van zijn intrede in de abdij, werd Luipo geëxcommuniceerd door de bisschop van Luik. Onder druk van de keizer werd de excommunicatie ingetrokken om nadien toch opnieuw uitgeroepen te worden.⁹⁵ Lanzo kwam tijdelijk naar Sint-Truiden terug, maar deed afstand van zijn abbatiaat.⁹⁶ Hierop werd besloten dat opnieuw een verkiezing kon uitgeschreven worden, waarop alle broeders opnieuw hun prior Gerard verkozen, maar deze wilde zich niet laten wijden door de bisschop Bruno van Metz, aangezien deze op een onrechtmatige wijze aan het bisschopsambt geraakt was. Volgens de *gesta*, reageerde de bisschop hierop door het abbatiaat te verkopen aan een andere monnik van de abdij, Herman.⁹⁷ De bisschop van Luik was niet akkoord met deze

⁹³ Ibid., p. 241, boek 3, hfst. 2.

⁹⁴ Ibid., p. 241, boek 3, hfst. 3.

⁹⁵ Ibid., p. 242, boek 3, hfst. 4.

⁹⁶ Ibid., p. 245-246, boek 3, hfst. 14.

⁹⁷ Ibid., p. 247, boek 4, hfst. 1.

aanstelling en wilde Herman hierop excommuniceren, maar werd tegengehouden door Gerard, die een herhaling van de situatie met Luipo en Lanzo vreesde.⁹⁸ Hiermee keerde de rust echter niet terug. In 1091, na de dood van de bisschop van Luik en van Metz, verwierf Luipo het abbatiaat opnieuw, ditmaal met de steun van de graaf van Leuven.⁹⁹ In ruil voor een som geld, kreeg Luipo van de keizer ook het akkoord dat de bisschop van Luik hem tot abt zou wijden.¹⁰⁰ Met de dood van Luipo in 1093, diende de vacante abtszetel opnieuw ingevuld te worden. Opnieuw beschreef Rudolf hoe de gemeenschap hierover verdeeld was, net als de bisschoppen van Luik en Metz.

De bisschop van Metz schonk het abbatiaat aan Herman, een monnik van de abdij.¹⁰¹ Tegelijk echter was ook een afvaardiging van monniken naar de bisschop getrokken om zich tegen deze aanstelling te verzetten, maar hieraan werd geen gehoor gegeven. Hierop trokken de monniken met hun klacht naar de bisschop van Luik, die als reactie Herman excommuniceerde.¹⁰² De reacties op deze actie waren gemengd, velen redeneerden immers dat de bisschop van Luik de abt niet mocht benoemen, enkel wijden. Anderen zagen in dat de bisschop van Luik wel kon optreden in overeenstemming met de kerkelijke voorschriften, omdat de zielzorg en wijding van de abt tot zijn taak behoorde en de kerk van Metz aan haar plichten verzaakte. Daarom zou ook Luik ervoor mogen zorgen dat een abt benoemd werd.¹⁰³ Opnieuw werd een zoektocht ingezet naar een geschikte kandidaat. Volgens Rudolf werd eensgezind door de monniken, clerici en leken die hem kenden, verwezen naar Thierry, een vroegere monnik van Sint-Truiden die nu in de abdij van Gent verbleef maar zeer geschikt zou zijn. De bisschop van Luik kon hem overtuigen de taak op zich te nemen, waarbij hij de investituur uit de handen van de keizer ontving.¹⁰⁴

Deze eensgezindheid contrasteerde sterk met de beschreven verdeeldheid die de vorige abtsaanstellingen in de gemeenschap veroorzaakt hadden en was voor Rudolf een eindpunt van de achteruitgang die sinds de dood van Adalardus II de gemeenschap getroffen had. De belangrijkste oorzaak die hijzelf aangaf voor deze turbulente jaren was het niet naleven van de voorschriften van de regel voor de abtsopvolging, waarbij iedereen enkel probeerde zijn rivaal te verdrijven.¹⁰⁵ Hoewel de oorzaken van de conflicten in Sint-Truiden divers en complex zijn, werd een groot deel hier dus

⁹⁸ Ibid., p. 247, boek 4, hfst. 2.

⁹⁹ Ibid., p. 250, boek 4, hfst. 10.

¹⁰⁰ Ibid., p. 251, boek 4, hfst. 11.

¹⁰¹ Dit was een verwant van de Herman die enkele jaren voorheen ook al naar het abbatiaat gestreefd had.

¹⁰² Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 252, boek 5, hfst. 2-3.

¹⁰³ Ibid., p. 253, boek 5, hfst. 5.

¹⁰⁴ Ibid., p. 254, boek 5, hfst. 7.

¹⁰⁵ *Nam ubi nullus legitimus ordo succedentium sibi abbatum servabatur, sed quam citius quisque poterat emulum suum eiciebat, isteque quam minus poterat illum preesse sinebat.* Ibid., p. 254, boek 6, hfst. 1.

teruggebracht op het belang van de abtskeuze en –aanstelling. Een dergelijk discours liet de verkiezingsprocedure veel zwaarder doorwegen in het gepercipieerde succes van een gemeenschap dan voorheen het geval was. Ook onder Thierry echter was de rust niet volledig weergekeerd. De vroegere abt Herman, slaagde erin om de graaf van Limburg tot een medestander te maken en trok met hem op naar de abdij. De kroniek benadrukte echter de eensgezindheid van de monniken die de leiding van Herman sterk afwezen. Thierry vluchtte tijdelijk, maar de vreugde onder de monniken en het volk was zeer groot bij zijn terugkomst. Het kwam tot een bloedig gevecht waarbij Herman zich opsloot in het abtsverblijf, totdat hij kon ontsnappen.¹⁰⁶ Na het overlijden van Thierry wilde de bisschop van Metz opnieuw deze Herman als abt aanstellen. De monniken probeerden dit te verhinderen en lijtten op waarom hij geen waardige abt kon zijn. Zowel de ondeugden, de weigering van de broeders om hem te erkennen, zijn neiging om goederen van de kerk weg te zenden, zijn gebrek aan wijding tot monnik als zijn excommunicaties kwamen aan bod.¹⁰⁷ Ook de bisschop van Luik argumenteerde dat deze niet tot abt kon benoemd worden zonder het canonieke recht te schaden. Uiteindelijk kwam de bisschop van Metz naar Luik, om samen met andere abten en vooraanstaande geestelijken te onderzoeken wie uit de gemeenschap de beste capaciteiten als abt zou hebben. Hierop werd de keuze, die de afvaardiging van monniken reeds voorgesteld hadden, bekrachtigd en werd Rudolf, de auteur van de kroniek, tot abt benoemd. Enkel de advocaat van de abdij, graaf Giselbert, waarmee later ook nog problemen zouden voorkomen, was gekant tegen zijn kandidatuur, maar dit stond – aldus het relaas – de vrije abtskeuze niet in de weg. De verkiezing geschiedde op 30 januari 1108, Rudolfs intrede in de stad en het klooster volgde op 2 februari, waarbij hij werd ingekleed en de mis leidde. De plechtige wijding ten slotte vond plaats op 23 februari.¹⁰⁸ Met dit verslag van zijn eigen succesvolle verkiezing, waarbij zowel de monniken als de bisschoppen hun enthousiasme toonden voor zijn kandidatuur, ronde Rudolf de kroniek af.

Hoewel het relaas over de lotgevallen van de abten van Sint-Truiden geen traditionele doorsnede is van het kloosterwezen, maakt deze casus duidelijk dat de aandacht voor de abbatiale benoeming, en de rol van de monniken en bisschoppen hierbij, zeer nadrukkelijk aanwezig was in de kroniek en als een van de sturende factoren werd aangeduid voor het welslagen van een abbatiaat.

¹⁰⁶ Ibid., p. 258-260, boek 6, hfst. 11-17.

¹⁰⁷ Ibid., p. 269, boek 7, hfst. 11.

¹⁰⁸ Ibid., p. 271, boek 7, hfst. 16.

4.1.6 Abt tegen wil en dank

Deze nadrukkelijke aandacht voor het verloop van de abtsverkiezing bleef ook behouden in bronnen die in minder problematische context ontstonden in de twaalfde eeuw. Meer nog dan voorheen, werd hier uitgebreid aandacht besteed aan hagiografische elementen of deugdelijke *topoi*. Vooral het nederigheidstopos werd gehanteerd, mogelijks in contrast met de verschillende voorbeelden waarbij potentiële abten als machtswellustelingen werden beschreven ten tijde van de Investituurstrijd.

Dit is in extreme mate het geval in de *Vita Arnulfi*. Zoals in voorgaand hoofdstuk reeds aangehaald werd, was Arnulfus monnik in de koninklijke abdij van Saint-Médard, maar leefde hij in een strikte ascese in een gracht nabij de abdij. Bij de dood van de abt verkozen de monniken Arnulfus tot nieuwe abt, waarna de bisschop de keuze aan deze asceet ging meedelen. Arnulfus echter wilde dergelijke eer niet en vluchtte 's nachts weg. De volgende nacht was hij in gebed verzonken in de kerk van Soissons, wanneer een wolf opdook die hem terugleidde naar de gracht waar hij voorheen verbleef. Daar werd hij de volgende morgen gevonden tot grote vreugde van alle aanwezigen en kon hij het abbatiaat niet meer weigeren.¹⁰⁹ In hoeverre deze versie door Hariulf een exacte weergave is van Arnulfus' verkiezing, is niet te achterhalen. Wel is duidelijk dat, na een periode waarin heel wat abbatiaten gecontesteerd werden, het als een blijk van deugdelijkheid werd beschouwd om dergelijke functie uit nederigheid te weigeren. Dit aspect kreeg dan ook meer nadruk dan het al dan niet regulier verlopen van de verkiezing.

Ook de eerste abt van Affligem kan in dit licht beschouwd worden. Deze prille gemeenschap beseftte dat ze een geestelijke vader nodig hadden aan wie ze als plaatsvervanger van Christus konden gehoorzamen en beraadslaagde over de verkiezing van een abt. Hiertoe zonden ze twee monniken naar de abt van Saint-Vanne met de vraag om zijn prior Laurentius in Affligem abt te laten worden. De abt stelde echter voor dat het verstandiger was om Fulgentius te kiezen, die eveneens uit Verdun afkomstig was en al enige tijd in Affligem verbleef. Omdat hij niet zou weigeren uit nederigheid, gaf de abt een verzegelde brief mee waarin hij Fulgentius gebod in te stemmen met de wil van God en de verkiezing van de broeders.¹¹⁰ Op de dag van de verkiezing werd eensgezind voor Fulgentius gekozen. Zoals verwacht sprak deze in tranen dat hij niet waardig was en dat hij dit niet op zich zou nemen. Hierop werd de brief bovengehaald waarin verwezen werd naar de plicht tot gehoorzaamheid. Hij weigerde nog steeds maar de monniken hielden

¹⁰⁹ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 234, hfst II, 7-9.

¹¹⁰ *Verum quia patris spiritualis auxilium, sub quo sacrae militiae signa ferrent, cui vice christi in omnibus obedientes essent, minime habebant, coeperunt super hac re anxie animis aestuare et de electione abbatis sedula secum relatione pertractare. Exordium Affligemense*, p. 18, hfst. 9.

vol, grepen hem vast en brachten hem met vroom geweld naar het altaar en voltrokken onder dwang de ceremonieën en plaatsten hem op de abtszetel, zodat hij toestemde.¹¹¹

Deze uitgebreide beschrijving van de verkiezing van Fulgentius, met zowel aandacht voor zijn nederigheid, als voor het reguliere aspect en de rol van de monniken, staat in sterk contrast met het discours in de tiende-eeuwse bronnen waar dergelijke bekommernissen veel minder weerklank vonden. Wanneer de volledige periode – vanaf het begin van de tiende eeuw – in ogenschouw wordt genomen, is er in het discours een duidelijk toegenomen belang voor het volgen van de procedure en de rol van de monniken in de verkiezing. Afhankelijk van het statuut van de abdij kon er gedurende de gehele onderzochte periode sprake zijn van een inbreng van de bisschop of leken; de manier waarop dit ingekaderd werd, evolueerde echter. In de bronnen duikt vanaf het laatste kwart van de tiende eeuw voor het eerst het bewustzijn van de monniken op voor hun capaciteiten en recht om zelf een geschikte abt te kiezen. Vroegere narratieven besteedden aan dergelijke bekommernissen nauwelijks aandacht, of zagen er geen graten in dat de abt door een buitenstaander aangesteld was en dat hij in vele gevallen een onbekende was voor de gemeenschap. In de tweede hervormingsgolf die vanaf het begin van de elfde eeuw van start ging, was echter van de toegenomen participatie van de monniken in het beslissingsproces, opnieuw weinig te merken. Abten als Richard en Poppo en hun aanhangers werden vaak aangeduid door bisschoppen of wereldlijke heren zonder dat de gemeenschap hierover geconsulteerd was. Wel was over deze interventies een vernieuwd discours in de bronnen terug te vinden. In de meeste beschrijvingen werd vermeld dat de monniken protesteerden en zelfs in opstand kwamen. De reden hiervoor werd echter niet weergegeven als een inbreuk op de reguliere inspraak van de monniken, maar als een gebrek aan discipline. Dergelijk protest werd dus omringd met een discours van dwaasheid van de monniken, waarbij ingrijpen noodzakelijk was en gerechtvaardigd werd door de deugdelijkheid van de aangeduide abt. In vele gevallen werd na de dood van een “hervormingsabt” de inbreng van de monniken in het verkiezingsproces opnieuw groter, hoewel hijzelf ook soms nog een opvolger had voorgesteld. De aandacht voor deze opvolgers en hun aanstelling was in de bronnen eerder gering, maar het lijkt waarschijnlijk te veronderstellen dat de monniken na de hervormingsinterventie wel als capabel ingeschat werden om iemand uit hun gemeenschap te verkiezen én dat zijzelf zich ook bewuster waren van hun morele positie in de maatschappij waardoor ze zichzelf ook in staat vonden om een eigen leider te kiezen. Met zekerheid kunnen we wel stellen dat er zich een toegenomen bewustzijn had ontwikkeld voor het belang van het navolgen van de Regel. Vooral vanaf het laatste kwart van de elfde eeuw, in het kader van de

¹¹¹ *Manus injiciunt, ac pia violentia ferendo potius quam ducendo ad altare pertrahunt, ibique caetera ut moris est regulariter in eum per vim adimplentes in sede abbatis statuunt. Ibid., p. 18-19, hfst. 10.*

Investituurstrijd en de conflicten die dit met zich meebracht werd dit reguliere vaak benadrukt. Hoewel dergelijke argumenten zeker schatplichtig waren aan het gehele discours van de Investituurstrijd omtrent het belang om regels na te volgen waarbij het afwijken hiervan als een misdaad werd beschouwd, durf ik toch stellen dat ook de toegenomen aandacht voor de abbatiale verkiezing deze aandacht voor het reguliere had gegenereerd en dit niet enkel op een pauselijk discours is terug te voeren. Dergelijke evolutie leidde tot een voorstelling waarbij de gewenstheid of ongewenstheid van een abtsverkiezing niet enkel meer met verwijzingen naar zijn deugden omkaderd werd, maar waarbij de *regularitas* van zijn verkiezing met inspraak van de monniken, als een belangrijk element mee in beschouwing genomen werd. Ook na de Investituurstrijd bleef deze benadering in de bronnen bestaan, gecombineerd met een nadrukkelijke aandacht voor de nederigheid van de verkozene.

4.2 Multi-abbatiaat

Het succes van verschillende abten die in dit onderzoek aan bod komen, werd ook uitgedragen door hun leiderschap over meerdere monastieke gemeenschappen op hetzelfde moment. Dergelijke inschakeling in de hervorming van verschillende abdijen, bracht echter diverse consequenties met zich mee. Een ervan was dat de abt niet permanent de leiding van één gemeenschap op zich kon nemen, maar zijn tijd moest verspreiden over de verschillende instellingen onder zijn hoede. De opdracht om een abdij te hervormen, vereiste immers persoonlijke aanwezigheid aangezien de gewenste levenswijze voornamelijk via imitatie werd overgebracht bij gebrek aan geschreven *consuetudines*. Daarom werden deze abten vaak vergezeld door monniken uit hun thuisabdij die eveneens met hun voorbeeld het monastieke gedrag moesten sturen.

Een ander gevolg was dat dergelijke multi-abten en de monniken rond hen een zeer mobiel leven leidden, in tegenstelling tot de monastieke *stabilitas* die van elke monnik verwacht werd.¹¹² Centraal in dit hoofdstuk staat de omkadering van dit multi-abbatiaat in de bronnen en de mate waarin er aandacht besteed werd aan de potentiële spanningen die deze functie met zich meebracht.

De band die tussen een (multi-)abt en abdij bestond, was louter persoonlijk. Na zijn dood of wanneer deze abt afstand had gedaan van zijn taak, verdween tevens de verbondenheid. Tot de vroege twaalfde eeuw bestond nooit een institutioneel verband of

¹¹² Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, hfst. 58, p. 630; Vanommeslaeghe, "Wandering abbots", p. 15-41. Ook in hun pre-abbatiale parcours was het merendeel van deze abten al erg mobiel. Zie ook hoofdstuk 3.1.

hiërarchie tussen de verschillende instellingen die door dezelfde multi-abt geleid werden. Dit in tegenstelling tot sommige historiografische interpretaties, die dergelijke netwerk van abdijen beschouwden in het licht van het latere piramidale systeem dat in Cluny gehanteerd werd vanaf de tweede helft van de elfde eeuw. Zelfs wanneer de cluniacenzergebruiken voet aan wal kregen in Vlaanderen en Lotharingen, bleven gedurende de onderzochte periode, deze abdijen onafhankelijk ten opzichte van de abt van Cluny.¹¹³

4.2.1 Multi-abbatiaat: *What's in a name*

De term multi-abbatiaat om het culmineren van verschillende abbatiale posities te beschrijven, werd voor het eerst gehanteerd door Iogna-Prat in 1998, als omschrijving voor Berno, Odo en Majolus, de vroege abten van Cluny die de leiding hadden over verschillende abdijen voor een congregatieve structuur bestond. Pas bij de verdere ontwikkeling van de *ecclesia cluniacensis* onder Odilo werd de titel van “abt van Cluny” ook behouden om het abbatiaat over de andere abdijen mee aan te duiden, en onder Hugo kon de abt van Cluny als “archi-abbas” omschreven worden.¹¹⁴ Het karakter van het multi-abbatiaat van Odo van Cluny werd uitgebreid bestudeerd door Rosé. Zij benadrukte dat Odo in de verschillende instellingen handelde onder persoonlijke titel, dus niet als abt van Cluny, en dat zijn multi-abbatiaat voornamelijk het resultaat was van zijn goede relaties met de wereldlijke en kerkelijke vorsten van zijn tijd. Het netwerk van abdijen dat verbonden was door de persoon van Odo, was dus vooral het resultaat van het netwerk van aristocratische milieus waarin de abt ingeschakeld was en geen institutionele creatie.¹¹⁵ Een van de gevolgen van dergelijk multi-abbatiaat, was dat de abt constant onderweg was tussen de verschillende instellingen. In de *Vita Odonis* was dergelijk *itinerarium* ook nadrukkelijk aanwezig en werden de reizen onder meer aangegrepen om abbatiale deugden tentoon te spreiden. Om zijn afwezigheid op te vangen en hem bij te staan in de leiding van verschillende instellingen, deed Odo beroep op een systeem van co-abten, vaak leerlingen van Odo die nadien ook vaak zijn ambt van abt overnamen. Zij dienden eveneens als na te leven voorbeeld voor de monniken ter

¹¹³ Lambertus van Sint-Bertijns bood de gemeenschap van Sint-Bertijns wel aan aan Hugo van Cluny, maar het protest hiertegen was zo sterk, dat er direct onderhandelingen werden opgestart om de onafhankelijkheid van de abdij te garanderen, wat ook in meerdere pauselijke charters bevestigd werd.

¹¹⁴ Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Parijs: Flammarion (1998), p. 55-57.

¹¹⁵ Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 15-16, p. 254, 359; zie ook Rosé, "Un cas problématique de succession au X^e siècle. Le multi-abbatiate d'Odon de Cluny", p. 201-220.

plaatse. De constructie van het multi-abbatiaat van Odo steunde dus niet enkel op zijn aristocratisch netwerk; maar ook op de spirituele band tussen de abt en zijn leerlingen.¹¹⁶ Ook Willem van Volpiano is een gekend voorbeeld van een abt die verschillende abbatiaten cumuleerde, zonder dat dit juridische gevolgen had voor de relaties tussen deze kloosters. Voor zijn vervanging deed hij geen beroep op een co-abt, maar op de *prior* of *praepositus*, een ambt dat door zijn toedoen sterk aan belang toenam. Het onderzoek van Bulst wees interpretaties waarbij Willem van Volpiano een hiërarchisch netwerk zoals in Cluny zou opgezet hebben, volledig van de hand en benadrukte dat de abt eerder moest beschouwd worden in de lijn van het beleid van Majolus van Cluny, dan vergeleken met de meer eigentijdse Odilo.¹¹⁷ Dergelijke interpretaties kunnen eveneens op Lotharingen en Vlaanderen toegepast worden. Het werk van Vanderputten benadrukte bijvoorbeeld dat hervormingen vaak het uitvloeisel waren van een machtsnetwerk en dat de contacten vooral voortkwamen uit persoonlijke relaties van charismatische individuen eerder dan structuren.¹¹⁸

Verschillende abten uit dit onderzoek kunnen de benaming “multi-abt” toegedicht worden. Hoewel deze abten de spilfiguren lijken, was de vraag naar multi-abbatiaat zelden afkomstig van de abten zelf, maar van plaatselijke bisschoppen en lekenheren. Het leiderschap van mannen als Gerard van Brogne, Richard van Saint-Vanne of Poppo, werd op meerdere plaatsen gevraagd door wereldlijke en kerkelijke vorsten en in zeldzame gevallen ook door de abdijen zelf. Een deel van hun succesvol multi-abbatiaat is dan ook te verklaren door het machtsnetwerk waar deze charismatici deel van uitmaakten en door hun inschakeling in de aristocratische samenleving van hun tijd. In dit hoofdstuk is het echter niet de bedoeling de netwerking achter het succes van deze mannen te

¹¹⁶ De term co-abten kwam in de *Vita Odonis* nog niet voor, een van de monniken die door Odo in een gemeenschap werd aangeduid werd aangeduid met de term *praepositus*. Uit diplomatieke bronnen is verder ook af te leiden dat Odo zich ter plaatse liet bijstaan door iemand anders, soms ook met de term *abbas*. Meestal waren deze ook door Odo aangeduid en waren nabije leerlingen die hem ook als abt opvolgden. Het eerste gebruik van de omschrijving *co-abbas* met betrekking tot het multi-abbatiaat van Odo, is te vinden rond 1050 in een werk van Hugo van Farfa. Rosé, "Un cas problématique de succession au X^e siècle. Le multi-abbatiate d'Odon de Cluny", p. 209-213, 216. Rosé, "Circulation abbatale", p. 258-261; Rosé, *Construire une société seigneuriale* p. 367; zie voor de relatie tussen aristocratische netwerken en monastieke mobiliteit ook het werk van Paola Guglielmotti, "Réseaux et mobilité monastique à travers les Alpes et la mer: études de cas et problématiques", in: *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*, Parijs: Publications de la Sorbonne (2010), p. 159-169.

¹¹⁷ Bulst, "La filiation de St-Bénigne de Dijon au temps de l'abbé Guillaume", p. 33, 36-37, 41; een uitgebreide behandeling van de verschillende abbatiaten van Willem van Volpiano wordt geschetst in Bulst, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)* en voor de verspreiding in Normandië Bulst, "La réforme monastique en Normandie. Etude prosopographique sur la diffusion et l'implantation de la réforme de Guillaume de Dijon", p. 317-330.

¹¹⁸ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 77-78, 131-134.

achterhalen.¹¹⁹ Eerder wil ik bestuderen hoe dergelijk multi-abbatiaat geframed wordt in de bronnen. De leiding geven over meerdere abdijen, betekende immers veel afwezig zijn en het dagelijks beleid moeten overlaten aan anderen. Ook kon de band nooit even sterk zijn met elke abdi waar een abt de leiding over had, zeker omdat de manifestaties van hun leiderschap in sommige instelling slechts zeer kort waren. Eén van de opvallende kenmerken is bijvoorbeeld dat er vanaf de tiende eeuw soms op werd gewezen dat een abt zich terugtrok om zich op het leiderschap van zijn thuisinstelling te kunnen concentreren. Ook in de elfde eeuw kwam dergelijk discours voor, maar werd tevens gefocust op de uitstraling van de abt die aan de oorzaak lag van zijn multi-abbatiaat. Dergelijk discours over de multi-abten van de tiende en eerste helft van de elfde eeuw, zette zich door in de tweede helft van de elfde eeuw en twaalfde eeuw. Nieuwe bronnen over deze figuren doken op waarbij het multi-abbatiaat zo positief beoordeeld werd, dat men er niet voor terugschrok om meer abdijen aan hun leiderschap te verbinden dan ze ooit gehad hadden. Tegelijk echter waren er tijdens deze periode amper voorbeelden te vinden van eigentijds multi-abbatiaat.

4.2.2 Een schuchtere aanzet

Dat in de tiende eeuw een multi-abbatiaat zoals dat van Odo van Cluny niet de meest gangbare en aanvaarde vorm was, blijkt uit verschillende bronnen. In Gorze bijvoorbeeld werd het concept van multi-abbatiaat niet toegepast. Hier was het niet de abt van de gemeenschap die de leiding over andere abdijen op zich nam, maar verschillende monniken van de gemeenschap die elders als abt aangeduid werden. Het succes van het abbaziaat van Einold en later Johannes werd op deze manier niet rechtstreeks gekoppeld aan hun persoonlijk ingrijpen, maar eerder indirect ermee geassocieerd omdat de monniken die onder hun leiderschap opgeleid waren, voldoende capabel werden beschouwd om in andere gemeenschappen dat leiderschap uit te dragen.¹²⁰

¹¹⁹ Hiervoor verwijs ik naar meer gespecialiseerde literatuur. Over het belang van het lekennetwerk voor de hervorming van Gerard van Brogne, zie onder meer Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 271-295. Voor Richard van Saint-Vanne: Vanderputten, *Imagining religious leadership*, hoofdstuk 4, p. 104-138; Voor Poppo: Vanheule, "The beginnings of a monastic reformer: the younger years of Poppo of Stavelot (Lotharingia 978-1020)".

¹²⁰ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 86, hfst. 53. Mogelijks is dit te verklaren door het feit dat, zoals in voorgaand hoofdstuk 3.2 al is aangegeven, dat de gemeenschap van Gorze veel meer op ideale monastieke identiteit werd gefocust dan op de ideale abbatale identiteit. Het merendeel van de leden van de gemeenschap werden in de *vita* als charismatische en voorbeeldige figuren voorgesteld en zij leerden van elkaar, eerder dan puur van de abt. Op deze manier konden ook al deze leden beschouwd worden als exemplarisch en dus in staat om leiderschap te geven in andere abdijen. Niet de persoonlijke imitatie van de abt was van belang, maar de imitatie van de andere leden van de gemeenschap.

Elders werd wel aan succesvolle abten de leiding over meerdere gemeenschappen toevertrouwd. De vroegst gekende multi-abt die in dit onderzoek aan bod komt, is Gerard van Brogne die naast de stichting van Brogne ook actief was in Saint-Ghislain en op vraag van de graaf van Vlaanderen in verschillende Vlaamse abdijen ingreep. Over deze interventies in Vlaanderen en de praktijk van dergelijk multi-abbatiaat, beschikken we over een eigentijdse visie. De belangrijkste informatie hierover wordt verschaft door Folcuinus die in de *Gesta abbatum Sithiensium* beschreef dat het abbaziaat van Gerard over Sint-Bertijns eerder van korte duur was, omdat het moeilijk te combineren was met zijn leiderschap over het Gentse Blandijnklooster. Daarom werd door de graaf en Gerard beslist om Agilonus, een monnik uit Saint-Evre in Toul, en Womar, een monnik uit de Sint-Pietersabdij aan het hoofd van Sint-Bertijns te plaatsen hoewel zij niet te titel van abt verwierven.¹²¹ Over Gerards leiderschap over Brogne werd niets vermeld. Dat Folcuinus van mening was dat de combinatie van verscheidene abbatiaten tot de verwaarlozing van een het leiderschap over een van de instellingen zou leiden, blijkt ook verder uit de *gesta*. Daar werd beschreven hoe Hildebrand, de abt van Sint-Bertijns, in 952 ook in Sint-Vaast de leiding op zich nam. Omdat hij niet wilde dat de zorg voor Sint-Bertijns zou verwaarloosd worden, vroeg hij om de leiding aan een van de broeders toe te vertrouwen, waarop Regenold ter zijner vervanging tot abt gewijd werd. Later werd Hildebrand wel hersteld in zijn ambt en opnieuw tot abt van Sint-Bertijns gewijd.¹²² Uitgezonderd de getuigenis van Folcuinus, zijn er weinig verwijzingen terug te vinden naar het multi-abbaziaat van Gerard. Wel is duidelijk dat hij ondanks zijn afwezigheid,

¹²¹ *Igitur quia abbas Gerardus monasterium in Gandavo situm nomine Blandinium tenebat nec utrosque, hoc videlicet et illud, presentialiter gubernare poterat, Agiloni quodam Sancti Apri monachi, Toletanae civitatis cum Womaro Blandinii monasterii monachi, non cum abbatis nomine, regularis vitae regimen, comite iubente et Gerardo abbate consentiente, concessum est.* Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 629, hfst. 107. Opvallend is hier dat er geen enkele referentie gemaakt wordt naar het abbaziaat van Gerard over Brogne. Hoe hij dit combineerde met zijn activiteit in Vlaanderen is moeilijk te achterhalen; maar het staat vast dat hij jaren niet in Brogne aanwezig was.

¹²² *Cum igitur locus iste religione qua supra diximus vigeret sub prefato abbate, cogitatio indicit glorioso comiti Arnulfo, ut pari religioni Sancti Vedasti nobilitaret monasterium. Unde et accersito domno abbate Hildebrando, direxit ad eundem monasterium, ut exemplo operum suorum et exortatione ad observantiam eos accenderet monasticae regulae. Quo cum pervenisset et id pro quo venerat implere omnimodis satageret, ad ultimum prefatus gloriosus comes obedire nolentes precepit monasterio exire; monasterii autem curam cum his qui remanserat eidem abbati precepit gubernare. Quo id pro viribus ad tempus strenue adimplente, pro labore et exortatione, quae illis, utpote rudibus, impendi erat necesse, negligebatur ab illo locus iste. Deprecatus est autem isdem abbas inclitum markisum Arnulfum, ut monasterium hoc Sithiu, alicui ex ipsis fratribus committeret gubernandum, ne, dum curis insisteret monasterii unius, negligeret alterius. Annuens autem comes, cum illius consilio cuidam ipsius monasterii monacho nomine Reginoldo, fratrum tamen voluntate obstante, in abbatis honore. ... Regenoldus autem abbas satis pervigili cura sollicitus erat circa regimen animarum sibi commissarum, in brevi autem tempore amabilis extitit omnibus et devotus.* Ibid., p. 630, hfst. 109. Volgens Ugé wilde Folcuinus met het schrijven van de *gesta* Hildebrand op zijn verantwoordelijkheid wijzen voor de gehele gemeenschap, die ook in zijn geheel de *gesta* ondertekende. Ugé, "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's "Gesta" and the crises at Saint-Bertin", p. 896.

zijn positie als abt van Brogne niet opgaf. In 953 deed hij afstand van zijn abbatiaten in de beide Gentse abdijen en keerde terug naar zijn thuisabdij in Brogne waar hij bleef tot zijn dood in 959.¹²³

Een gelijkaardige teneur is terug te vinden in de *Vita Kaddroe*. Kaddroë werd zelf als abt aangesteld van Waulsort ter vervanging van Maccalan die aanvoelde dat hij niet tegelijkertijd de leiding over de gemeenschap in Saint-Michel en deze in Waulsort op zich kon nemen.¹²⁴ Later werd hij door bisschop Adalbero I van Metz ook aangeduid als abt van Saint-Felix/Saint-Clement.¹²⁵ Hiermee werd de abdij van Saint-Felix zijn hoofdverblijfplaats, waar hij later ook begraven zou worden.¹²⁶ Hoe de relatie van Kaddroë tegenover Waulsort evolueerde, is moeilijk met zekerheid af te leiden uit de *vita*. Er werd vermeld dat hij de verkozene van de monniken aan hun hoofd plaatste, hoewel deze later van de juiste koers zou afwijken.¹²⁷ Wel bleef er een zekere mate van contact bestaan, de *vita* vermeldt immers meerdere malen dat Kaddroë onderweg was van of naar Waulsort, zonder te specificeren wat het verdere doel was van zijn bezoek. Deze reizen werden vooral vermeld als aanleiding om andere gebeurtenissen zoals wonderen te kunnen vertellen.¹²⁸ De band tussen Kaddroë en Waulsort verwaterde in elk geval; na zijn dood verdwenen alle sporen naar zijn leiderschap, terwijl hij in Saint-Felix wel herdacht werd. Pas rond 1150, bij het schrijven van de kroniek van Waulsort, verwierf de gemeenschap de *vita* van Kaddroë en werd de interesse gewekt voor de vroege geschiedenis van de abdij.¹²⁹ In Saint-Felix, dan al herdoopt tot Saint-Clement, werd Kaddroë in 980 opgevolgd door Fingen, die behoorde bij de oorspronkelijke groep Ierse monniken die Kaddroë vergezeld hadden naar het vasteland. Deze Fingen werd tevens in 991 als abt aangesteld in de gemeenschap van Saint-Symphorien in Metz en een jaar later in Saint-Vanne door bisschop Haimo.¹³⁰ Hoewel we geen commentaren hebben op het multi-abbatiaat van Fingen, lijkt het erop dat deze abbatiaten cumuleerde zonder een plaatsvervangende abt aan te stellen. Bij zijn dood in 1004 werd hij in Saint-Felix begraven en werd hij in Saint-Vanne opgevolgd door Richard.¹³¹

¹²³ Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 237; Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 27.

¹²⁴ *Vita sancti Cadroae*, p. 495, hfst. 21.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 496, hfst. 24.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 500, hfst. 37.

¹²⁷ *et his qui remanserant secundum voluntatem illorum patrem praecepit: qui licet postea a via rectitudinis exorbitaverit...* *Ibid.*, hfst. 25, p. 496.

¹²⁸ *Ibid.*, bv. Hfst. 26, 28, p. 496-497.

¹²⁹ Dumville, "St Cathroë of Metz and the Hagiography of Exoticism", p. 174.

¹³⁰ Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", p. 950-951.

¹³¹ Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 135.

4.2.3 Nederige uitvoerders van Gods wil

Dat Richard zijn aanwezigheid en leiderschap niet beperkte tot de abdij van Saint-Vanne, leidt geen enkele twijfel. De meeste verwijzingen naar zijn multi-abbatiaat werden echter enige tijd na zijn dood geschreven. In het *Liber vitae* van de abdij, opgestart onder het abbataat van Richard, werd naar Richard verwezen als de *institutor et rector* van vele monastieke gemeenschappen.¹³² De *Gesta episcoporum Viridunensium* verwezen daarentegen amper naar het feit dat de abt van Saint-Vanne een groot deel van zijn tijd in andere abdijen doorbracht, dit in tegenstelling tot de eigentijdse *Gesta episcoporum Cameracensium*. Hierin werden meerdere interventies besproken die Richard op vraag van bisschop Gerard I van Kamerijk uitvoerde.¹³³ Het gehele multi-abbatiaat van Richard lijkt vooral gestoeld geweest te zijn op initiatief van bisschoppen en lokale aristocratie en niet op Richard eigen vraag, met uitzondering van de abdij van Sint-Bertijns waar naar verwezen werd in zijn visionaire brieven.¹³⁴ Zelden zijn echter aanwijzingen te vinden over de manier waarop deze abbatiaten te combineren waren, of hoe Richard en de monniken hier tegenover stonden. In de *gesta* van de bisschoppen van Kamerijk werd de terugtrekking uit het abbataat van Sint-Vaast waarbij Leduinus deze taak overnam, verklaard als de wil van Richard om God beter te kunnen dienen en zich naar het hemelse in plaats van naar de menselijke last te richten.¹³⁵ Op andere plaatsen zijn aanwijzingen te vinden dat dergelijk multi-abbatiaat onmogelijk alleen te volbrengen was en steunde op sterke plaatsvervangers. In hoofdstuk 23 van de *gesta* bijvoorbeeld werd verwezen naar Waleranus, die eerst prior was van Homblières onder het abbataat van Richard en die er later abt van werd. Deze Walranus nam als prior de taken van de afwezige abt over, er werd immers beschreven hoe graaf Albert van Vermandois aan de prior een valse penitentie gedaan had, een teken dat Richard op dat moment niet aanwezig was om deze verantwoordelijkheid op zich te nemen.¹³⁶ Ook in de tekst *Quomodo orandum est pro defunctis*, door Richard zelf geschreven, werd onder de noemer *coabbates* verwezen naar de plaatsvervangers die de dagelijkse leiding overnamen in de instellingen waar deze

¹³² Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 104 verwijst naar ed. Bloch, "Die ältere Urkunden", 1902, 14.

¹³³ Voorbeelden onder meer in *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 452, hfst. 116, p. 470, hfst. 15, 18; p. 488, hfst. 59.

¹³⁴ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 129.

¹³⁵ *Ea etiam tempestate Richardus abbas, ut et liberius Deo servire potuisset, et pro caelesti potius quam pro humana affectione se onus sumpsisse cunctis notificaret, a regimonio Atrebatensis aecclesiae se relaxare disposuit, consilioque Gerardi episcopi in sua vice Leduinum, ex laico piaie religionis monachum factum, substituit. Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 470, hfst. 16.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 473, hfst. 23.

virtuoos wel het abbatiaat van had, maar niet ter plaatse was.¹³⁷ Ook de *Vita Popponis* beschreef hoe Poppo onder Richard prior werd van Sint-Vaast en vervolgens in Vasloges terwijl Richard zelf het abbatiaat behield.¹³⁸

Poppo zelf werd na zijn benoeming in Stavelot ook een veelgevraagde leider in diverse abdijen. De *vita* wijdde een volledig hoofdstuk aan de verschillende abdijen die aan het leiderschap van Poppo zouden gelinkt zijn. In de meerderheid van de gevallen is de precieze invulling hiervan echter moeilijk te achterhalen en is het niet met zekerheid te stellen of hij zelf aanwezig is geweest in alle instellingen die aan zijn naam gekoppeld worden.¹³⁹ Een van de abbatiaten waar wel dieper op werd ingegaan, was dat in Sankt-Maximin. Twee jaar na de start van zijn abbatiaat in Stavelot werd Poppo door keizer Hendrik II naar Sankt-Maximin geroepen, tot onwil van de monniken.¹⁴⁰ Hij gaf echter zijn abbatiaat na enige tijd door aan zijn neef Johannes. De *vita* omschreef dit als het neerleggen van de last van dat leiderschap zodat hij kon terugkeren naar Stavelot om zich daar zoals voorheen te richten op het afhandelen van monastieke zaken.¹⁴¹ Zo werd gesuggereerd dat het combineren van verschillende abbatiaten geen sinecure was en dat Poppo zich liever concentreerde op zijn thuisabdij Stavelot. Zijn rust was echter van korte duur, aangezien Johannes na enige tijd stierf. Volgens de *vita* had Poppo al een goddelijk visioen hierover ontvangen, maar besliste hij uit nederigheid toch om opnieuw het abbatiaat door te geven. Wanneer deze nieuwe abt Bernardus na twee jaar stierf, concludeerde de *vita* dat Poppo niet anders kon dan het abbatiaat van Sankt-Maximin aanvaarden, hoewel hij er zelf niet naar streefde, aangezien dit Gods wil was.¹⁴² Hierna behield Poppo de leiding over de gemeenschap tot vlak voor zijn dood, wanneer hij zelf een opvolger uit de monniken aanduidde.¹⁴³ Op dit moment van zijn dood was Poppo op vraag van de graaf van Vlaanderen onderweg om de leiding van de abdij van Sint-Vaast en Marchiennes te beheren, hoewel Everhelm beschreef dat Poppo liever in Stavelot, zijn

¹³⁷ Op het moment van schrijven waren dit Vasloges, Saint-Pierre-aux-Monts en Saint-Urbain-en-Perthois. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 120. Richard van Saint-Vanne, *Quomodo est orandum pro defunctis*, in: Hubert Dauphin (ed.), *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046*, Leuven en Parijs: Bureaux de la revue (1946), p. 356.

¹³⁸ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 300, hfst. 11; p. 301, hfst. 13.

¹³⁹ Ibid., p. 305, hfst. 19.

¹⁴⁰ Ibid., p. 303, hfst. 16.

¹⁴¹ *Iohanne igitur nepote beati viri ab eodem apud sanctum Maximin, ut praefati iam sumus, in regimini iam promotus, seque ab oneris sui pondere paululum remoto, Stabulaus ire perrexit, ubi se prius in agendis institutionibus monasticis artius fixit.* Ibid., p. 306, hfst. 20.

¹⁴² Ibid., p. 309, hfst. 23.

¹⁴³ Ibid., p. 311-312, hfst. 28.

thuisabdij, wilde sterven.¹⁴⁴ Poppo combineerde dus onmiskenbaar het leiderschap over verschillende abdijen. Enerzijds was dit een teken van zijn succes, anderzijds benadrukte de *vita* dat dergelijk multi-abbatiaat vaak een moeilijke opgave was en niet Poppo's eigen keuze, maar eerder een zaak van gehoorzaamheid aan de wil van diverse vorsten én van God.

Hoewel het multi-abbatiaat in de eerste helft van de elfde eeuw veelvuldig voorkwam bij succesvolle abten, verliep de praktijk om voltijds verschillende abbatiaten te cumuleren toch niet volledig zonder problemen, en werd steeds verwezen dat dit niet de keuze van de abten zelf was. Burchard van Worms schreef al in zijn decreten dat een abt niet tegelijk de leiding over twee abdijen op zich kon nemen.¹⁴⁵ Toch was dit duidelijk geen vastgelegde regel. Olbert van Gembloux, aan wie de hulp bij het opstellen van deze decreten werd toegeschreven in de *Gesta abbatum Gemblacensium*,¹⁴⁶ werd immers zelf ook aangesteld als dubbelabt. Naast zijn abbatiaat over de abdij van Gembloux (1012-1048), werd hij door bisschop Wolbodo van Luik in 1021 ook aangesteld als abt van de nieuwe gemeenschap van Saint-Jacques in Luik. Sigebert beschreef dat Olbert zich eerst geruime tijd verzette tegen dit aanbod, maar uiteindelijk nederig akkoord ging.¹⁴⁷ Olbert combineerde als “dubbelabt” beide ambten tot het einde van zijn leven, zonder zich meer aan de ene of de andere abdij te binden. Sigebert zong in zijn kroniek ook het lof op verscheidene abten en tijdgenoten van Olbert die volgens hem de kerkelijke religie tot bloei hadden gebracht, met name Odilo van Cluny, Willem van Dijon, Richard van Verdun, Poppo van Stavelot, Heliand van Keulen, Olbert en Stephan van Luik en Berno van Reichenau.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Ibid., p. 310-311; hfst. 26, 27. Zie ook verder, hoofdstuk 6.

¹⁴⁵ Hij verwees hiervoor naar de tekst van het concilie van Orange, hoofdstuk 54: *Unum abbatem duobus monasteriis interdicimus praesidere*. Burchard van Worms, *Decretorum libri viginti*, in: Jean-Paul Migne (ed.), *PL*, 140, p. 808; boek 8, hfst. 81. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 131.

¹⁴⁶ Zie hoger, hoofdstuk 3.1.

¹⁴⁷ *Unde successor Baldrici Wolpodo pie sollicitus, habito consilio cum suis familiaribus, deliberavit locum illum prudentissimi abbatis Olberti committere manibus. Quod ille diu multumque reluctatus declinavit humiliter, at vix tandem suscepit obedienter et executus est prudenter*. Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 538-539, hfst. 35.

¹⁴⁸ *Florebat hoc tempore aecclesiastica religio per abbates nominabilis: in Francia quidem et Burgundia per Odilonem Cluniacensem pietate insignem, per Guilelmum Divionensem severitatem reverendum; in Lotharingia per Richardum Vir dunensem, pia gravitate et gravi pietate discretum, per Popponem Stabulensem, per Heliam Coloniensem, per Olbertum et Stephanum Leodicenses, per Bernonem Augiensem*. Sigebert van Gembloux, *Chronica*, p. 356.

4.2.4 Uitstraling van abbatiaal charisma

Verschillende bronnen uit de tweede helft van de elfde eeuw blikten met positieve connotaties terug op de hervormers van de tiende en eerste helft van de elfde eeuw en hun multi-abbatiaat. Na een eeuw stilte, werd Gerard van Brogne herontdekt en werd een *Vita Gerardi* geschreven waarin ook zijn leiderschap in verschillende abdijen uitgebreid aan bod kwam. Daarin werd beschreven hoe hij overtuigd werd om het abbatiaat van Saint-Ghislain op zich te nemen, niet louter uit gehoorzaamheid, maar omdat het de plicht was van een volgeling van God om zich niet te verbergen, maar het strijdveld op te trekken en zijn licht over de mensen te laten schijnen en het niet verbergen.¹⁴⁹ Zijn interventie in Vlaanderen werd gekoppeld aan een genezing van graaf Arnulf die door bemiddeling van Gerard van zijn nierstenen zou afgeraakt zijn.¹⁵⁰ Hoewel dit verhaal van de nierstenen zou teruggaan op een tiende-eeuwse bron,¹⁵¹ is het niet verwonderlijk dat het in de *vita* een prominente plaats verkreeg, gezien de heilige connotaties die het multi-abbatiaat steeds meer kreeg. De *vita* schreef zo aan Gerard het bewind over achttien abdijen toe, waardoor de monastieke religie opnieuw bloeide.¹⁵² Eveneens werd benadrukt dat succesvol leiderschap niet de persoonlijke voorkeur van Gerard zelf was. Zodra zijn opdracht als hervormer volbracht was, legde hij immers de zware last van de zorg neer en stelde een plaatsvervanger aan omdat hij zijn einde voelde naderen.¹⁵³ Ook andere bronnen situeren de betrokkenheid van Gerard in abdijen waar hij evenwel nooit abt zou geworden zijn, zoals Saint-Riquier, Saint-Amand en Saint-Remi in Reims en beweringen van interventies in Salles en Saint-Wandrille.¹⁵⁴

¹⁴⁹ *Fortis etenim praeliator Dei non debet occultari speleo claustrali, sed potius ingredi campum certaminis et congregi... "Luceat lux vestra coram hominibus" et "Nemo lucernam accendit et in abscondito ponit?"* Hiervoor werden verwijzingen naar Matth. 5, 16 en Luc, 11, 13 gebruikt. *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 666, hfst. 16.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 669, hfst. 19.

¹⁵¹ Dit verhaal van de nierstenen zou ook in een *inprecatio* staan van graaf Arnulf; nu opgenomen in het *liber traditionum* (secundum), maar gedateerd rond 941. Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre" p. 275.

¹⁵² *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 671, hfst. 20.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 672, hfst. 22.

¹⁵⁴ Onder meer in de kroniek van Mouzon werd verwezen naar een interventie van Gerard in Saint-Remi; in de kroniek van Saint-Riquier verwees Hariulf eveneens naar Gerard. In Saint-Riquier werd waarschijnlijk een gemeenschap van kanunniken vervangen door een gemeenschap van monniken en werd Fulcher, een van de leerlingen van Gerard, abt. De abdij behoorde maar kort tot de invloedszone van de graaf. Saint-Amand lag volledig in deze invloedszone. In 952 werd de lekenabt vervangen door een reguliere abt, Leudric, proost van de lokale kerk en afkomstig uit een rijke familie. Hierbij herstelde de graaf een deel van het domein en deed enkele schenkingen. De interventie in Salles is enkel geattesteerd in een twaalfde-eeuwse bron. Sommige van deze interventies zijn moeilijk in overeenstemming te brengen met andere gegevens over Gerard of deze abdijen. In Saint-Rémi bijvoorbeeld was er in 945 een hervorming onder abt Hincmar. Na deze periode is er geen plaats meer voor een interventie van Gerard. De vermelding in de kroniek van Mouzon dat Gerard *monasterii sancti Remigii curam agebat* moet dus met een korrel zout genomen worden. Misonne, "Gérard de Brogne, moine et

Ook Hugo van Flavigny besprak uitgebreid de verschillende instellingen die aan Richard konden gelieerd worden. Hij verbond het leiderschap van Richard ook met dat van Odilo van Cluny, wat voornamelijk een weergave was van Hugo's eigen cluniacenzervoorkeur.¹⁵⁵ De kroniek beperkte zich echter niet tot de abdijen waar Richards leiderschap werkelijk geattesteerd was, maar schrok er niet voor terug om zijn inbreng te situeren in andere gemeenschappen, zoals in Saint-Hubert, wat niet door andere bronnen kan bevestigd worden.¹⁵⁶ Volgens Vanderputten was de overdrijving van het aantal abbatiaten van Richard een poging van Hugo om een parallel met Cluny te trekken en zo ook vanuit Saint-Vanne een congregatieve en systematische structuur te suggereren.¹⁵⁷ Het is echter ook een algemener teken dat de connotatie van het multi-abbatiaat veranderd was. Waar voorheen voornamelijk de zwaarte van de combinatie en de noodzaak tot gehoorzaamheid aangehaald werden ter vergoelijking, kwam nu een ander element meer naar voren, namelijk de uitstraling van de abt die vermeerderd werd door zoveel mogelijk abdijen met zijn naam te verbinden. Dit werkte ook wederkerig, namelijk dat een abdij zelf ook aan uitstraling won door haar naam aan een charismatische abt te verbinden. In het discours werd hiervoor steeds meer beroep gedaan op het lichtmetafoor om de multi-abt te omschrijven, een vergelijking die in deze periode voornamelijk ook gehanteerd werd om de prediking in de wereld door deze abten te vergoelijken.¹⁵⁸ Interventies in abdijen werden op deze manier beschouwd als onderdeel van de grotere spirituele taak waarmee deze uitzonderlijke leiders begiftigd waren.

In de *Vita Theoderici* werd bijvoorbeeld Richard van Saint-Vanne vergeleken met Willem van Dijon of Odilo van Cluny, waarbij hij omschreven werd als de ochtendster die tussen mindere sterren zijn deugden uitstraalde, door zijn prediking geheel *Belgica* en een groot deel van *Germania* verlichtte en ontelbare monastieke instellingen bezocht en hen op het rechte pad bracht. De *vita* vervolgde dat Richard door zijn vele contacten leek te leven in

réformateur (d. 959)", p. 36-42; Henri Platelle, "L'oeuvre de Saint Gérard de Brogne à Saint-Amand", in: *Revue Bénédictine*, 70, (1960); J. Laporte, "Gérard de Brogne à Saint-Wandrille et Saint-Riquier", in: *Revue Bénédictine*, 70, (1960); Misonne, "Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims", p. 167-176; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 239-243; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 11.

¹⁵⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, 391, hfst. 15; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 64.

¹⁵⁶ Hugo vernoemde de abdijen van Saint-Josse, Saint-Riquier, Breteuil, Mont-Saint-Quintin, Saint-Wandrille, Saint-Remacle, Malmédy, Waulsort, Saint-Vincent in Metz "en vele anderen die niet meer herinnerd worden", Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 377, hfst. 10.

¹⁵⁷ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 24.

¹⁵⁸ Abbatiale prediking wordt meer uitgebreid behandeld in het hoofdstuk 5.2

de wereld, maar dat hij in feite altijd in conversatie met de hemel was.¹⁵⁹ Een dergelijke opmerking doet vermoeden dat multi-abbatiaat beschouwd werd als enkel toegelaten voor de uitzonderlijken die in nauw contact stonden met het goddelijke en hierdoor de plicht hadden dit uit te dragen. Deze visie, waarbij multi-abbatiaat een teken van heiligheid was, leefde ook verder in de twaalfde eeuw zoals blijkt uit de diverse bronnen en abdijen die zich aan Richard van Saint-Vanne wilden verbinden. Zo laste de kroniek van Saint-André (1130) een passage in over Richard, hoewel deze nooit de leiding over de abdij had gehad. Hierin werd vermeld dat Richard aan het hoofd had gestaan van vele abdijen en dat hij bewonderenswaardig in religie was.¹⁶⁰

De *Vita Richardi*, geschreven circa 1120-1130 en bedoeld om Richard te incorporeren in de heiligen van de abdij, verwees naar de passage uit de *Vita Theoderici*, en herhaalde dat Richard schitterde als ochtendster tussen de mindere sterren en ontelbare abdijen bezocht waar hij opriep te leven volgens zijn voorbeeld, waardoor zowel clerici als leken naar hem toestroomden.¹⁶¹ De *vita* behandelde tevens verschillende van de interventies van Richard en beschreef dat hij aan het hoofd had gestaan van 21 gemeenschappen, dit op vraag van zowel de keizer als bisschoppen.¹⁶² Hiermee werd het aantal gemeenschappen opnieuw opgedreven. Tevens vervolgden de *Miracula Richardi* dat Richard elk jaar een bijeenkomst organiseerde met verschillende abten waarin de regels werden besproken.¹⁶³ Richards multi-abbatiaat werd op deze manier het verlengde van zijn heiligheid, maar ook een middel om de elfde-eeuwse abt als een voorloper te beschouwen van de twaalfde-eeuwse ontwikkelingen in de monastieke wereld.¹⁶⁴ Ook de continuaties van de *gesta abbatum* van Lobbes, gedateerd rond 1162, volgden deze logica

¹⁵⁹ ... abbas Richardus, vir quo illa aetate nihil habuit Gallia clarius, licet reverendi abbatis Willelmi et apud Italos et Francos iam praeferretur disciplina, quamquam Odilonis aequae abbatis inter monachos celebre nomen habetur... Qui videlicet abbas Richardus tamquam lucifer matutinus inter minora sidera effulsit et late sparge sanctarum virtutum rutilantes radios, caelesti praedicationis iubare totam Belgicam, Germaniae etiam partem maximam illustravit, innumera monachorum monasteria circuevit, agrestes a cultu pietatis eorum animos ad religionem, unde oberraverant, revocavit et suo eos vivere exemplo instituit. Hoc tamen tantum de illo vere et fidenter dixerim, quod quamvis sicut homo vivere videbatur in terris, erat tamen eius conversatio in caelis. *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 41, hfst. 8.

¹⁶⁰ Hic autem abbas Richardus sanctae religionis ferventissimus, monastico ordini iam pene lapso et ut ita iam dicam adnullato, velut lampas et lucerna quaedam repente emicuit, et non tantum commissa, sed etiam circumquaque provinciarum cenobia usu regulari secundum regulam sancti Benedicti illustravit. *Chronicon S. Andreae Castri Cameracensis*, p. 532, hfst. 5-7.

¹⁶¹ *Vita Richardi*, p. 284-285, hfst. 9.

¹⁶² *Ibid.*, p. 286-287.

¹⁶³ regebat venerabilis abbas ... multa coenobia in Lotharingia et in Francia in quibus quamplurimos probatae vitae viros, et regulari tramite exercitatos praefecerat, et pro leges eis constituerat, ut singulis annis huic ecclesiae matri suae se repraesentarent" *Miracula Richardi*, p. 532, mirakel 5.

¹⁶⁴ Vanderputten, "Identité collective et mémoire des réformes "richardiennes" dans l'historiographie bénédictine en Basse-Lotharingie et au Nord-Est de la France (XI^e - XII^e siècles)", p. 259-289.

en beschreven dat de autoriteit van Richard zo groot was dat bijna alle kloosters in Lotharingen zijn institutie wilden navolgen en overleveren aan de volgende generaties.”¹⁶⁵

Twaalfde-eeuwse getuigenissen hanteerden dus vooral het multi-abbatiaat om de heiligheid van hun onderwerp mee aan te duiden waarbij vaak het eigentijdse referentiekader van geïnstitutionaliseerde netwerken van abdijen zoals dat van Cluny opgelegd werden aan het verleden. Praktische bekommernissen en problemen gelinkt aan dit multi-abbatiaat verdwenen hiermee naar de achtergrond.

Na het overlijden van deze generatie hervormingsabten halfweg de elfde eeuw, werd de praktijk van multi-abbatiaat opnieuw veel minder toegepast. Ook wanneer een nieuwe “hervormingsgolf” zich manifesteerde op het einde van de elfde en begin van de twaalfde eeuw, werden amper abbatiaten gecumuleerd, hoewel het leiderschap van bepaalde abten wel met verschillende instellingen kon gelieerd worden. De *Gesta sancti Bertini* beschreven bijvoorbeeld hoe Lambertus in verschillende abdijen in Vlaanderen en Gallië ging interveniëren. Hier nam hij echter het abbatiaat niet op. Zo werd besproken hoe hij met twaalf monniken naar de Gentse Sint-Pietersabdij trok omdat daar abt Arnulfus zijn hulp had gevraagd om een striktere regel in te stellen.¹⁶⁶ Ook zijn tussenkomst in de Genter Sint-Baafsabdij en in Saint-Remi in Reims werd aangehaald in de *gesta*.¹⁶⁷ De betrokkenheid van Lambertus bij deze verspreiding van de cluniacenzerleefregels werd in de *gesta* geframed in een apostolisch discours, waarbij het aan zijn interventies te danken was, dat de religie hersteld werd in Vlaanderen en Gallië.¹⁶⁸ Eveneens werd sterk de verbinding gemaakt met de steun van het grafelijk huis, vertegenwoordigd door gravin Clementia, en de bisschoppen van Terwaan en Arras als sterke promotoren van de cluniacenzerhervorming. Er zijn echter geen aanwijzingen dat Lambert in de verschillende instellingen waar hij intervenieerde, zelf het abbatiaat op zich nam. Wel

¹⁶⁵ *Tantae siquidem autoritatis fuisse dignoscitur, ut totius pene Lotharingiae coenobia eius instituta pro lege servaverint et servanda posteris per successionem temporum tradiderint. Gesta abbatum Lobbiensium continuata*, p. 310, hfst. 4.

¹⁶⁶ *Anno verbi incarnati 1117, ecclesia Sancti Petri in Gandavo, jamdudum tam regulari districtione, quam liberalium artium nobilitate eruditione, adeo tunc temporis ab utroque pastorum incuria deciderat, ut inibi cerneret totius dissolutionis confluisse sentitam, per honorabilem virem Arnoldum eiusdem monasterii abbatem reilluminata est... Dum ab omnibus de religione desperaretur, coepit prudenter penes se tractare, vitulos indomitos, contra stimulum disciplinae semper recalcitrantes, sub iugo regularis normae aratro dominico non facile posse coaptari. Quod ut quomodo posset, patrem Lambertum consulit. ... Sicque dispositis quae necessaria erant itineri, praefixo die comes Iohannes episcopus, pater Lambertus cum 12 suis fratribus Gandavum conveniunt, illius more foliorum frustra trementibus et adventu nostro cedentibus. ... Ubi adeo tunc et postea fervor regularis incanduit, ut superexcelleret in religione omnes aecclesias, a quibus ea tempestate admissa est correctio. Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 655-656, hfst. 101-102.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 656, hfst. 102-103.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 645-646, hfst. 50; p. 655-656, hfst. 102-103.

bemoeide hij zich met het aanstellen van nieuwe abten. Evenmin werden deze abdijen, noch de gemeenschap van Sint-Bertijns zelf, door Lambertus formeel geïncorporeerd in de *ecclesia cluniacensis*. Het cluniacenzers archi-abbatuaat door de abten Hugo en Pontius van Cluny werd dus nooit uitgebreid naar deze instellingen, die hun onafhankelijkheid tegenover Cluny behielden.¹⁶⁹

Ook andere abdijen die vanaf het einde van de elfde eeuw en in de twaalfde eeuw onder invloed van Cluny kwamen, zonden eerder een van hun monniken uit om elders abt te worden, dan dat hun abt de leiding van verschillende gemeenschappen op zich nam.¹⁷⁰ Daarnaast verdeelden in de twaalfde eeuw enkele succesvolle en charismatische abten tijdens hun carrière, hun abbatuaat niet over meerdere gemeenschappen, maar verspreidden ze hun invloed via het bisschopsambt. Onder meer Odo van Doornik werd eerst abt en vervolgens bisschop, Arnulfus van Oudenburg was benoemd geweest als bisschop van Soissons en Alvisus van Anchin werd aangeduid als bisschop van Atrecht in 1131. Deze evolutie is vermoedelijk mede te verklaren door de toegenomen nadruk op pastorale taken die verbonden werden met het abbatiaal leiderschap. Het gebruik van metaforen zoals het verspreiden van licht als omschrijving voor zowel het multi-abbatuaat als voor acties in de wereld die vroeger tot het domein van de bisschop behoorden, hebben zeker deze evolutie mee vorm gegeven.¹⁷¹

¹⁶⁹ Initieel werd de abdij van Sint-Bertijns in 1098-1099 aan Hugo van Cluny aangeboden, waarbij Lambertus naar Cluny reisde om er tot monnik geprotest te worden terwijl er twaalf cluniacenzersmonniken naar Sint-Bertijns gebracht werden. Tegen mogelijke ondergeschiktheid kwam er echter zwaar protest, zodat enkel het monastieke leven op de cluniacenzergebruiken gestoeld werd en de abdij onafhankelijk bleef. Hoewel deze onafhankelijkheid formeel bevestigd werd door Hugo van Cluny, kwam er vanaf het abbatuaat van Pontius meer verzet tegen dit streven. Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 51-54.

¹⁷⁰ Voorbeelden zijn onder meer Fulgentius van Affligem, die afkomstig was uit Saint-Airy in Verdun. Deze werd tot abt verkozen op voorstel van de abt van Saint-Vanne aan wie de monniken van Affligem raad vroegen omtrent de opvolging. Ook in de gemeenschap van Anchin waren de vroege abten tot het abbatuaat van Alvisus afkomstig uit andere gemeenschappen, zoals Hasnon, Bec, Sint-Vaast of Sint-Bertijns.

¹⁷¹ Zie ook hoofdstuk 5.4 over de relatie tot de bisschop.

4.3 De abt als huisvader: de constructie van de ideale abdij

Om een groep monniken tot een goed draaiende gemeenschap om te vormen, was het niet voldoende om enkel een abt aan hun hoofd te plaatsen. Ook enkele praktische en omkaderende voorwaarden moesten vervuld zijn, waarvoor de abt in de meeste gevallen ook verantwoordelijk was. Drie in het oog springende aspecten zullen hieronder besproken worden. In een eerste deel komt de economische situatie en het domeinbeheer aan bod, vervolgens de bouwprojecten die ondernomen werden. Ten slotte wordt de omgang met relieken en de heiligencultus onderzocht. In geen van de drie luiken is het de bedoeling een opsomming te geven van alle institutionele praktijken die ondernomen werden of een kader te schetsen dat elke hervormingsabt navolgde. Daarentegen wil ik op basis van narratieve bronnen achterhalen welke elementen wel of niet benadrukt werden, en in welke mate abten het leiderschap van abten afgetoetst werd aan taken als domeinbeheer, het organiseren van bouwwerken en het verzamelen van relieken. Dat het discours in verhalende bronnen hierover niet noodzakelijk overeenstemde met de neerslag van dergelijke handelingen in charters en diplomatieke bronnen, blijkt onder meer uit de kroniek van Saint-Riquier, waarin neergeschreven werd dat uit de oorkonden uit het abbatiaat van Gerwin II wel af te leiden viel dat hij ook nuttige zaken verwezenlijkte, maar dat deze zo beperkt waren dat ze niet verdienden neergeschreven te worden in de kroniek.¹⁷² Dergelijk discours brengt totaal andere aspecten van abbatiaal leiderschap naar voren, die een interessante kijk bieden op de perceptie van abbatiaal leiderschap en de evolutie daarin.

Hoewel uit het voorbeeld van Gerwin II blijkt dat een goede beheerder niet noodzakelijk ook een goede abt was, werd een abbatiaat wel volgens twee pijlers beoordeeld, namelijk een intern (spiritueel) onderdeel en een extern (beheersmatig) luik. Het belang van beide pijlers in de beoordeling van abbatiaal leiderschap, werd bijvoorbeeld benadrukt in de brief die de monniken van Lobbes naar de bisschoppen van Kamerijk en Luik schreven om Heriger als nieuwe abt te laten verkiezen.¹⁷³

De invulling van het externe luik, hier enigszins artificieel onderverdeeld in economisch beheer, architecturale ondersteuning en de uitbouw van een reliekencultus, kende veel raakvlakken met de lekenwereld. Abten met een wereldlijke voorgeschiedenis konden hun ervaring met domeinbeheer zo ten volle inzetten voor het welzijn van de abdij. Daarnaast probeerden zij de lekenwereld en voornamelijk de aristocratie ook te

¹⁷² *Sunt et quaedam utilia quae chartarum indicio peregrisse dignoscitur, sed tam pauca, ut in eorum explanatione tempus terere non placeat.* Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 283, boek 4, hfst. 36.

¹⁷³ *Sitque interiorum curam in exteriorum occupatione non minuens, et exteriorum providentiam in interiorum sollicitudine non reliquens, ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat, aut solis interioribus occupatus...* *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 445, hfst. 106.

instrumentaliseren door hen een gedragspatroon op te leggen dat deze externe pijler ondersteunde. De manier waarop deze lekenomgang door de abt ten behoeve van de abdij in de bronnen omkaderd werd, zal eveneens in onderstaande paragrafen aan bod kom. Ten slotte zal in de mate van het mogelijk ook onderzocht worden of abten ook zelf deze omkaderende taken van symbolische betekenislagen voorzagen en of deze ook aan hun eigen identiteit koppelden.

4.3.1 Economisch beheer

Vanaf het moment dat een abt aan het hoofd kwam te staan van de abdij, kreeg hij daarmee ook de verantwoordelijkheid voor een uitgebreid domein dat op een adequate manier diende beheerd te worden. Abdijen waren via hun domeinbeheer en economische voorzieningen ingebed in en afhankelijk van de heerlijke samenleving en op deze manier ook in interactie met de wereldlijke machten. Over de manier waarop deze contacten het beste konden gebeuren en hoe het kloosterdomein en de economische situatie dienden onderhouden te worden, bestaan er amper normatieve aanwijzingen. Zo liet de Regel van Benedictus veel vrijheid voor persoonlijke invulling van praktische zaken. Enkel werd opgelegd dat persoonlijke eigendommen niet toegelaten waren en dus alle bezit gemeenschappelijk was.¹⁷⁴ Indien de abt het nodig vond, kon hij zich laten bijstaan door een prior, maar deze diende steeds de eindverantwoordelijkheid van de abt en diens suprematie te erkennen.¹⁷⁵ Ondanks deze normatieve vrijheid, werd het beheer van het kloosterbezit door de monniken als een belangrijke taak van de abt beschouwd, en was overgeleverde kritiek tegenover abten vaak gelieerd aan deze economische dimensie van hun functie.¹⁷⁶

Voor het onderhoud van het domein en het verwerven van donaties was de abdij volledig afhankelijk van de lekenwereld, wat een dichotome situatie opleverde. Enerzijds leefde immers sterk het idee dat contacten met de buitenwereld gevaarlijk waren voor de ziel en dat deze, net als verplaatsingen buiten de kloostermuren, dienden vermeden te worden. De ommuring van de gemeenschap en de segregatie van de wereld waren immers de fundamentele aspiratie van de *vita religiosa*.¹⁷⁷ Anderzijds was er toch het realistische

¹⁷⁴ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 562 hfst. 33.

¹⁷⁵ Ibid., hfst. 654-658.

¹⁷⁶ Wiech, *Das Amt des Abtes im Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen um Äbte früh- und hochmittelalterlicher Klöster unter besonderer Berücksichtigung des Bodenseegebiets*, p. 303-305 en p. 296 n. 25; Dieter Hägermann, "Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter", in: Friedrich Prinz (ed.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart: Hiersemann (1988), p. 352-354 zoals vermeld bij Schroeder, *Terra familiaeque Remacii*, p. 166.

¹⁷⁷ Melville, "Inside and outside", p. 169

besef dat de kloosterwereld voor zijn voortbestaan onlosmakelijk afhankelijk was van de omgeving en dat haar leden voor hun intrede zelf het aristocratische handelingspatroon veruiterlijkten.¹⁷⁸ De beste manier om deze spanning te overbruggen was een gezonde dosis pragmatiek.¹⁷⁹

Niet enkel was het klooster voor haar voortbestaan afhankelijk van de buitenwereld, door haar spirituele superioriteit deden leken ook beroep op monastieke diensten en gebeden. Giften vormden een medium ter bemiddeling tussen het ideaal van afsluiting, en het andere uiterste van incorporatie in de wereld. Leken konden uit bekommernis voor hun eigen zielenheil of dat van hun geliefden een schenking doen aan de abdij. Het veruiterlijken van vroomheid kon voor de lekenaristocratie naast de spirituele voordelen, ook prestigieus zijn en zelfs economisch gunstig.¹⁸⁰ In ruil voor donaties en bescherming, zetten monniken hun spiritueel kapitaal in, en baden voor de ziel van de schenker en diens verwanten.¹⁸¹ Donatoren werden ook opgenomen in de *memoria* van de abdij door hun namen of schenkingen neer te schrijven in *cartularia*, *necrologia* of *liber vitae*. Deze wederzijdse verstandhouding op basis van *gift-exchange*, door Bijsterveld omschreven als *do-ut-des*, liep als een rode draad door het middeleeuwse kloosterwezen maar was minder rechtlijnig dan deze korte toelichting laat uitschijnen.¹⁸² Er moest immers steeds een evenwicht behouden blijven tussen deze realiteit van economische afhankelijkheid en het ideaal van afsluiting. De rol van tussenschakel om te onderhandelen tussen beide werelden, kwam in principe toe aan de abt, maar dit evolueerde wel gedurende de onderzochte periode, evenals de weergave ervan in de bronnen. Vooral in tijden waarin elke wereldlijke betrokkenheid in de kloostergemeenschap met argusogen bekeken werd,

¹⁷⁸ Zie het hoofdstuk 3.1.

¹⁷⁹ Deze spanning is ook in de Regel van Benedictus aanwezig, onder meer in de gelofte van *stabilitas* of in de wens om alle noodzakelijkheden binnen de kloostermuren te voorzien. Tegelijk gaf Benedictus aanwijzingen over hoe monniken zich buiten de muren moesten gedragen, of werd benadrukt dat een adellijke voorgeschiedenis geen recht gaf op meer privileges in de abdij. Melville, "Inside and outside", p. 170; Mazel, "Monachisme et aristocratie aux Xe-XIe siècles. Un regard sur l'historiographie récente", p. 60-61; Wilkin, "Communautés bénédictines et environnement économique en IX^e-XII^e siècles. Réflexions sur les tendances historiographiques de l'analyse du temporel monastique", p. 109.

¹⁸⁰ John Howe, "The nobility's reform of the medieval church", in: *American historical review*, 93, (1988), p. 334-336; Melville, "Inside and outside", p. 170; Rosenwein, *To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, p. 44-45; Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 214-216; Stephen Weinberger, "Death and monastic landholding in eleventh century France", in: *Revue Bénédictine*, 113, (2003), p. 337.

¹⁸¹ Arnoud-Jan Bijsterveld, *Do ut des. Gift Giving, memoria and conflict management in the medieval low countries*, Hilversum (2007).

¹⁸² Mazel argumenteerde onder meer dat diplomatieke bronnen aristocratische schenkingen en betrokkenheid overmatig benadrukten omdat monniken hun lekenomgeving graag betrokken hielden bij de abdij om hen op hun blijvende verantwoordelijkheden te wijzen. Mazel, "Monachisme et aristocratie aux Xe-XIe siècles. Un regard sur l'historiographie récente", p. 54.

zoals ten tijde van de Investituurstrijd, kon deze *gift-exchange* ook als simonie geïnterpreteerd worden.¹⁸³

Vanuit deze kennis, wil dit hoofdstuk onderzoeken in welke mate het domeinbeheer en verwerven van donaties zowel door de abt zelf, als door diens latere biografen beschouwd werd als een abbatiale verantwoordelijkheid, en of hierin een evolutie kan teruggevonden worden. Een analytisch overzicht van het specifieke domeinbeheer en de verworven donaties onder elke abt zal hier dus niet gegeven worden.¹⁸⁴

¹⁸³ Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", p. 133.

¹⁸⁴ Dergelijk onderzoek gefocust op het belang van lekendonatoren voor het monastieke domein, het belang ervan voor het welslagen van een monastieke gemeenschap en het belang van domeinbeheer is reeds het onderzoek geweest van vele studies. Zie onder meer Egon Boshof, "Untersuchungen zur Kirchengvogeit in Lothringen im 10. und 11. Jahrhundert", in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, (1979), p. 55-119; Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharingie", p. 167-196; Kaspar Elm, "Réseaux monastiques, pouvoirs et société", in: Nicole Bauter (ed.), *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Etienne: Publications université Jean Monnet (1991), p. 337-340; Jean-Pierre Devroey, "'Ad utilitatem monasterii' Mobiles et préoccupations de gestion dans l'économie monastique du monde franc", in: *Revue Bénédictine*, 103, 1-2, (1993), p. 224-240 ; Alain Dierkens, Michel Margue, "Memoria ou damnatio memoriae? L'image de Gislebert, duc de Lotharingie († 939)", in: Sylvain Gougenheim, Michel Parisse (eds.), *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Parijs: Picard (2004), p. 869-890; Florian Mazel, "Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe - milieu XIIe siècle)", in: *Revue Historique*, 1, (2005), p. 53-95 ; Robert F. Berkhofer, "Abbatial authority over Lay Agents", in: Robert F. Berkhofer, Alan Cooper, Adam J. Kosto (eds.), *The experience of power in medieval Europe: 950-1350*, Aldershot: Ashgate (2005), p. 43-57; Jennifer Paxton, "Lords and Monks: creating an Ideal of Noble power in Monastic Chronicles", in: Robert F. Berkhofer, Alan Cooper, Adam J. Kosto (eds.), *The experience of power in medieval Europe: 950-1350*, Ashgate: Aldershot (2005), p. 227-236; Michel Margue, "De la Lotharingie à la Lorraine: les pouvoirs en Lorraine dans la deuxième moitié du XI^e siècle", in: Georges Bischoff, Benoît-Michel Tock (eds.), *Léon IX et son temps*, Turnhout: Brepols (2006), p. 471-494; Mazel, "Des familles de l'aristocratie locale en leurs territoires: France de l'Ouest, du IX^e au XI^e siècle", p. 361-398; Nightingale, *Monasteries and patrons*; Wilkin, "Communautés bénédictines et environnement économique en IX^e-XII^e siècles. Réflexions sur les tendances historiographiques de l'analyse du temporel monastique", p. 101-150; Mazel, "Monachisme et aristocratie aux Xe-XIe siècles. Un regard sur l'historiographie récente", p. 47-75; Noëlle Deflou-Leca, "Réforme et réseaux de dépendances dans le monachisme post-carolingien (X^e - XI^e siècles)", in: Dominique Iogna-Prat, et al. (eds.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes Presses universitaires de Rennes (2013), p. 53-63; Jean-Pierre Devroey, "Du grand domain carolingien à la "seigneurie monastique". Saint-Remi de Reims, Gorze, Saint-Vanne de Verdun (880-1050)", in: Dominique Iogna-Prat, et al. (eds.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes: Presses universitaires de Rennes (2013), p. 279-298; Nicolas Ruffini-Ronzani, Jean-François Nieus, "Société seigneuriale, réformes ecclésiastiques: les enjeux documentaires d'une révision historiographique", in: Steven Vanderputten, Brigitte Meijns (eds.), *Ecclesia in medio nationis*, Leuven: Leuven University Press (2011), p. 77-100.

De zoektocht naar een regulier evenwicht

Een eerste stap in de evolutie van de verantwoordelijkheid over het domein, was de geleidelijke vervanging gedurende de tiende eeuw van het systeem van het lekenabbatiaat, dat sinds de negende eeuw in zwang was, door het regulier abbatiaat.¹⁸⁵ In sommige gevallen behield deze lekenabt nog enige controle over het domeinbeheer, maar meestal werd deze functie overgenomen door de reguliere abt en verkreeg de vroegere lekenabt de functie van *advocatus*. Deze voogd zou de abdij verdedigen in ruil voor de hoge juridische macht van de abt.¹⁸⁶ Via een vorm van patronage konden dergelijke heren, zoals de graaf van Vlaanderen, hertog van Lotharingen of diverse bisschoppen, wel hun invloed op hun vroegere *Eigenklöster* bestendigen.¹⁸⁷ Hun band met de abdij kon een uitdrukking vinden in het beschermen van haar belangen en het schenken van donaties, maar frequent lieten ze zich meer leiden door hun eigen machtsinteresses dan door de verantwoordelijkheid voor de abdij, met frequente conflicten tot gevolg.¹⁸⁸ Belangrijker voor dit onderzoek is echter niet de relatie van deze *advocati* tot de abdij, maar de rol van de abt die de relaties met de aristocratie uit de omgeving diende aan te wenden voor het voordeel van de abdij. Hierbij schakelden abten zich in binnen de heerlijke samenleving, zodat hun gedrag op bepaalde vlakken te vergelijken is met dat van hun voorgangers, de aristocratische lekenabten. Het verschil echter was dat deze reguliere abten tegelijk ook monniken waren en dat ze afgeslotenheid

¹⁸⁵ Parisse, *La Lorraine monastique au moyen age*, p. 22; Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharingie", p. 174-175.

¹⁸⁶ Over *advocati* onder meer: Theodor Mayer, "Zur Geschichte der Vogteipolitik in Frankreich und Deutschland", in: Theodor Mayer (ed.), *Fürsten und Staat: Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Mittelalters*, Weimar: Hermann Böhlau Nachf. (1950), p. 185-214; Boshof, "Untersuchungen zur Kirchengvogtei in Lothringen im 10. und 11. Jahrhundert", p. 60; de verschillende bijdragen in *L'avouerie en Lotharingie*, Publications de la section historique de l'Institut Grand-Ducal du Luxembourg Luxembourg: Section historique de l'Institut grand-ducal (1984); Snijders, *Manuscript communication*, p. 21-22.

¹⁸⁷ Boshof, "Untersuchungen zur Kirchengvogtei in Lothringen im 10. und 11. Jahrhundert", p. 80; Parisse, "Noblesse et monastères en Lotharingie", p. 190; Hochholzer, "Die Lothringische (Gorzer) Reform", p. 45-46; Rosamond McKitterick, "The church", in: Timothy Reuter (ed.), *The new Cambridge medieval history: 3: c. 900 - c. 1024*, Cambridge: Cambridge University Press (1999), p. 134; Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 271-295; Mazel, "Monachisme et aristocratie aux Xe-XIe siècles. Un regard sur l'historiographie récente" p. 51.

¹⁸⁸ Boshof, "Untersuchungen zur Kirchengvogtei in Lothringen im 10. und 11. Jahrhundert", p. 90; Volgende studies kunnen onder meer geconsulteerd worden voor conflicten met *advocati*: Patrick J. Geary, "Vivre en conflit dans une France sans état: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)", in: *Annales ESC*, 48, (1986), p. 1107-1133; Vanderputten, "Fulcard's pigsty: Cluniac reformers, dispute settlement, and the lower aristocracy in early twelfth-century Flanders", p. 91-115.

van de buitenwereld propageerden.¹⁸⁹ Abten dienden er over te waken de moeilijke balans tussen hun verschillende loyauteiten in evenwicht te houden; een oefening die zoals we zullen zien gedurende de tiende en elfde eeuw steeds meer aandacht verkreeg in de bronnen.

Een duidelijk voorbeeld van deze dubbele identiteit is onder meer Odo van Cluny (†942). Rosé toonde aan dat deze abt via zijn persoonlijk netwerk zich succesvol kon inschakelen in de aristocratische cirkels die de macht bepaalden en dat hij hen door zijn eigen aristocratisch gedrag ten voordele van de monastieke wereld kon aanwenden. De *Vita Odonis* focuste uitgebreid op het *itinerarium* van de abt, die constant onderweg was om de interesses van de abdij te onderhandelen en daarvoor zijn eigen aristocratische netwerk instrumentaliseerde. Hierdoor kon Odo zijn eigen autoriteit en Cluny versterken en ook uitbreiden naar andere monastieke instellingen. Specifieke handelingen met betrekking tot het domeinbeheer kregen daarentegen weinig directe aandacht in de *vita*.¹⁹⁰

Persoonlijke relaties van de abt waren echter niet de enige manier om leken voor langere tijd aan abdijen te verbinden en schenkingen binnen te halen. Het *do-ut-des* systeem hield in dat de monniken hun spiritueel kapitaal inzetten in ruil voor donaties en baden voor de ziel van de schenker en diens overleden of nog levende verwanten. In sommige gevallen werden deze leken ook binnen de abdij begraven worden om zo van naderbij te profiteren van de gebeden en de aanwezigheid van heilige relieken.¹⁹¹ Het neerschrijven van de namen van de donatoren en hun schenkingen zoals in *cartularia* was een eerste stap in het creëren van de *memoria* van de abdij. *Necrologia* of *liber vitae* werden specifiek ontworpen met een commemoratieve functie om overleden schenkers te gedenken in de gebeden van de monniken en hen op deze manier aan de abdij te koppelen, hoewel ook narratieve bronnen vaak deze rol vervulden.¹⁹² Dergelijke bronnen, die vaak gehanteerd

¹⁸⁹ Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 52; Jestice, *Wayward monks*, p. 27-28; Devroey, "Du grand domain carolingien à la "seigneurie monastique"", p. 287; Vanommeslaeghe, "Wandering abbots", p. 23-32.

¹⁹⁰ Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 545, 254; Isabelle Rosé, "Les origines de Cluny, le Cluny des origines. Réflexions sur la construction d'une domination monastique au premier âge féodal", in: Dominique Iogna-Prat, et al. (eds.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes (2013); p. 35-51; Rosé, "Circulation abbatiale", p. 251-266.

¹⁹¹ Bijsterveld, *Do ut des. Gift Giving, memoria and conflict management in the medieval low countries*.

¹⁹² Over de *memoria* van middeleeuwse abdijen is een zeer uitgebreide bibliografie voorhanden met studies sinds het onderzoek van Wollasch in de jaren 1970. Zie onder meer Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)*; Lauwers, "Memoria. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne"; p. 105-126; Borgolte, "'Memoria': Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le moyen âge"; p. 53-69; Mazel, "Monachisme et aristocratie aux Xe-XIe siècles. Un regard sur l'historiographie récente", p. 54. Bijsterveld onderzocht verschillende narratieve bronnen uit de elfde eeuw op de uitwisseling van giften en commemoratieve functie. Arnoud-Jan Bijsterveld, "The commemoration of patrons and gifts in chronicles from the diocese of Liège", in: *Revue Bénédictine*, 109, (1999), p. 208-243.

worden om de machtsrelaties en netwerken tussen abdij en aristocratie te reconstrueren, zullen hier minder uitgebreid aan bod komen. Wel zal ernaar verwezen worden indien ze geïnstrumentaliseerd werden door abten om de abdij te positioneren als gedenkplaats en er een duidelijke koppeling met hun visie op leiderschap kan teruggevonden worden.

Het vroegste voorbeeld in dit onderzoek waarbij namen van donatoren in een cartularium werden bijgehouden, is te vinden in de *Gesta abbatum S. Bertini Sithiensium* van Folcuinus, geschreven rond 962. Hij schreef dat het doel van het kopiëren van de charters was om de gebruiker toe te laten het aantal en de namen van de donoren terug te vinden. Daarbij werkte hij in chronologische volgorde en gaf weer onder welk abbatiaat de donatie gebeurd was.¹⁹³ Op het moment van schrijven werd Sint-Bertijns geleid door een reguliere abt, nadat onder Gerard van Brogne het lekenabbatiaat in zijn pure vorm vervangen was. De *gesta* geven echter weinig aanwijzingen dat gedurende de tiende eeuw van de reguliere abt verwacht werd dat hij de verantwoordelijkheid voor het domeinbeheer op zich nam. Donaties werden toegeschreven aan de verantwoordelijkheid van de graaf, die zelfs nog eenmaal in de *gesta* als *comes et abbas* aangesproken werd, een teken dat hij zijn positie als lekenabt niet volledig afgestaan had en nog voor het economische luik verantwoordelijk gehouden werd. Tevens toont dit aan dat de monniken van Sint-Bertijns er weinig problemen mee hadden om dit deel van de abbatiale verantwoordelijkheden aan iemand anders dan de reguliere abt toe te schrijven.¹⁹⁴

Ook in de andere gemeenschappen waar Gerard abt geweest was, werd het domeinbeheer of de economie van de abdij nog niet zuiver als een verantwoordelijkheid van de reguliere abt beschouwd die andere bemoeienissen wenste buiten te houden. Wanneer Gerard in 919 een klooster stichtte op zijn familiale domein in Brogne, sloot hij aan bij de bestaande Karolingische adellijke traditie. Zijn beslissing om reguliere abt te worden van zijn stichting was echter ongebruikelijk. Niets lijkt er echter op te wijzen dat Gerard als abt probeerde de lekeninmenging te beknotten in het beheer van de verschillende instellingen waar hij aan het hoofd stond, wat ook vaak beschouwd wordt als een van de redenen van het succes van zijn leiderschap.¹⁹⁵ Ook de bronnen die ten tijde van Gerard of kort erna geschreven werden, lijken geen graten te zien in de interpellatie van leken - voornamelijk de oude lekenabt - in het beheer van een abdij en zijn minder geïnteresseerd

¹⁹³ Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 608; Geary, *Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium* p. 102- 103.

¹⁹⁴ Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium* p. 632, hfst. 110. Ook in een privilege uit 962 van koning Lotharius voor Sint-Bertijns werd niet de toenmalige abt Hildebrand vermeld, maar werd Arnulf als abt aangesproken, hetgeen aantoont dat hij zijn titel van lekenabt bleef behouden voor belangrijke transacties. Vanderputten, "Individual Experience", n. 25.

¹⁹⁵ Vanderputten, Meijns, "Gérard de Brogne en Flandre", p. 282, 285-287.

om verwezenlijkingen aan het initiatief van Gerard als abt toe te schrijven. In de bronnen met betrekking op Gerards handelen in Vlaanderen, werd vooral het initiatief van graaf Arnulf, de vroegere lekenabt, benadrukt. Zowel in bronnen uit Sint-Bertijns als uit Sint-Pieters in Gent werd de graaf beschreven als erg betrokken bij de economische pijler van de abdij, waarbij hij aarzelde om zijn aanspraak op de vroegere *mensa abbatialis* volledig op te geven. Voor de situatie in het Gentse Blandijnklooster had Arnulf in 941 een restitutie gedaan van de *mensa conventualis*, maar niet van de *mensa abbatialis*.¹⁹⁶ Declercq argumenteerde dat het *Liber traditionum antiquus*, dat tijdens het abbatiaat van Gerard door een monnik van de abdij werd geschreven, als doel had om meer restituties los te krijgen van graaf Arnulf om zo het oude Karolingische domein opnieuw op te bouwen, wat evenwel pas in de jaren 960-964 effect genereerde.¹⁹⁷ In dit *liber traditionum* lag de nadruk echter niet op de autoriteit van de nieuwe abt, maar voornamelijk op het incorporeren van de graaf van Vlaanderen in het beleid van de abdij. We kunnen dus stellen dat in de abdijen waar Gerard van Brogne de leiding over nam, zeker het besef leefde hoe belangrijk de economische situatie van een abdij was voor het vormen van een bloeiende gemeenschap en dat men hiervoor de hulp van leken nodig had. Vanuit de abdij werden er wel pogingen ondernomen om de donatoren nauw betrokken te houden bij de abdij, zoals blijkt uit de *Gesta abbatum Sithiensium* of het *liber traditionum*. Tegelijk impliceerde dit echter dat bemoeienissen van leken niet echt als een probleem werden voorgesteld. In de bronnen zijn dan ook geen aanwijzingen te vinden dat ten tijde van het leiderschap van Gerard en zijn opvolgers hijzelf of de monniken van zijn gemeenschappen, het idee propageerden dat de reguliere abt exclusief de eindverantwoordelijk had voor het domeinbeheer of het verwerven van donaties.

Een wereldlijke voorgeschiedenis als voorbode voor administratieve kwaliteiten

Deze summiere verwijzingen in de bronnen over Gerard, staan in sterk contrast met de vele aanwijzingen die wel te vinden over de economische situatie van de gemeenschap en het beheer daarvan in *Vita Johannis*, waarin, zoals te verwachten volgens het genre, de

¹⁹⁶ Dierkens, *Abbayes et chapitres*, 235; Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 30; Georges Declercq, "Blandinium rond het jaar 1000. Twee eeuwen monastieke bloei en uitstraling in de Gentse Sint-Pietersabdij", in: *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 58, (2004), p. 66.

¹⁹⁷ Declercq toont aan hoe de compiler van het *Liber traditionum* via een relaas over de materiële restauratie door Einhard in de Karolingische periode, de parallel wilde trekken met de huidige periode en op deze manier ook Arnulf wilde aansporen tot verdere retributies. Tussen 960 en 964 ontving de Sint-Pietersabdij belangrijke schenkingen van graaf Arnulf en werd ook de Sint-Baafsabdij ondergeschikt aan haar concurrent. Het *liber traditionum antiquus* leidde dus pas tot concrete resultaten nadat Gerard al lang afstand gedaan had van het abbatiaat en Arnulf op het einde van de zijn leven kwam. Declercq, *Traditievorming en tekstmanipulatie in Vlaanderen in de tiende eeuw. Het liber traditionum antiquus van de Gentse Sint-Pietersabdij*, p. 226-229, 254-256.

rol van Johannes als uitstekende administrator naar voren geschoven wordt. De *vita* beschrijft dat wanneer de groep rond Johannes zijn intrek nam in Gorze, de middelen om in hun onderhoud te voorzien, eerder bescheiden waren. Johannes doneerde zijn volledige patrimonium aan de abdij en stipuleerde hierbij dat bezit ook later niet kon opgeëist worden door mogelijke erfgenamen. Hij zorgde er zelfs voor zijn beide broers – mogelijke erfgenamen – samen met hem zich in dienst stelden van God.¹⁹⁸ Johannes was niet de enige die zorgde voor een uitbreiding van het abdijbezit. De uitstraling van Gorze trok verschillende nieuwe bekeerlingen aan die ook hun rijkdom meebrachten naar de abdij.¹⁹⁹ Hoewel de *vita* de vernieuwing van de groep benadrukt, waren zij grotendeels afkomstig uit families die voorheen ook al dominant waren en de abdij via donaties begiftigden.²⁰⁰ Voor sommigen onder deze nieuwelingen echter was hun vroegere rijke status moeilijk te verenigen met hun nieuwe levenswijze in soberheid, nederigheid en gelijkheid. Zo vertelde de *vita* het relaas van een monnik die zich bleef vereenzelvigen met het prestige dat hij voor zijn intrede had en hierdoor onder meer de monastieke gehoorzaamheid weigerde. Hij probeerde zelfs weg te lopen uit de abdij om terug te keren naar zijn vorig leven. Net op tijd echter kwam hij tot inzicht en wierp zich voor de voeten van de abt om vergiffenis te vragen, hetgeen hij verkreeg. Ook de andere monniken schonken hem vergiffenis en beschouwden hem snel als een van de hunnen. Hierna gedroeg hij zich als een modelmonnik en nam hij deel aan alle nederige taken die elke broeder op zich moest nemen, zoals het wassen van kledij, het werk in de keuken en de tuin of schoonmaken van het schoeisel. Hij hulde zich in stilte, tenzij hij psalmen zong, begon een boetekleed te dragen en streng te vasten.²⁰¹ In dit fragment werd niet alleen gewezen op het gevaar van economische voorspoed, namelijk het contrast tussen de rijkdom van de instelling en de sobere levensstijl die monniken zich moesten aanmeten, los van enig persoonlijk bezit, ondanks hun vaak adellijke en welstellende achtergrond. Ook de ingesteldheid van de abt werd benadrukt, die de fouten van de monnik vergaf, waarna ook de hele gemeenschap de abt volgde en de man opnieuw opgenomen werd in hun midden waardoor deze een voorbeeld kon worden voor iedereen.

Het waren niet alleen de nieuwe bekeerlingen die voor een toestroom van rijkdom zorgden. Een groot deel van de verantwoordelijkheid voor domeinuitbreiding en dan

¹⁹⁸ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 81, hfst. 45. Het was niet ongebruikelijk dat schenkingen later opnieuw door erfgenamen opgeëist werden, wat een terugkerende bron van conflict was. Het was dus belangrijk om verwanten zo veel mogelijk te betrekken bij de monastieke identiteit. Wollasch, "Parenté noble et monachisme réformateur", p. 20.

¹⁹⁹ Zie onder meer Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 88, hfst. 57.

²⁰⁰ Nightingale, *Monasteries and patrons*, p. 69-70. De domeinevolutie voor en na 934 in Gorze wordt ook besproken bij Goullet et al., *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, p. 114-117.

²⁰¹ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 90-94, hfst. 58-63.

voornamelijk restituties van vroeger abdijbezit, werd bij de bisschop gelegd. De *Vita Johannis* had voornamelijk aandacht voor de goede wil van de bisschop. Adalbero werd beschreven als een man die, wanneer hij er de gelegenheid en tijd voor had, de kloosters in zijn dioceses de gronden gaf die nodig waren voor hun onderhoud. Gorze nam bij hem echter een unieke plaats in, onder meer door de heiligheid van Einold en Johannes.²⁰² Zowel de *Vita Johannis* als de *Miracula S. Gorgonii* laten ook kritische noten horen over deze steun van Adalbero in de jaren na de hervorming. Verschillende restituties waar men in Gorze meende recht op te hebben, lieten immers op zich wachten terwijl de aangroeiende gemeenschap moeite had om zichzelf te kunnen blijven onderhouden en er zelfs sprake was om naar Sankt-Maximin te trekken. De *vita* oordeelde nog betrekkelijk mild en stelde dat Adalbero niet als voorheen kon waken over de interesses van de gemeenschap omdat hij bezig werd gehouden door bekommernissen in het rijk.²⁰³ Hij kwam echter tot inzicht, vroeg vergiffenis aan de monniken en schonk verschillende domeinen terug aan Gorze. Volgens de *miracula* was dit te danken aan de tussenkomst van de H. Gorgo en Petrus.²⁰⁴ Ook elders in de *miracula* werden deze heiligen verantwoordelijk geacht voor de bescherming van het kloosterdomein, zoals blijkt uit het mirakel waarbij een leek die zich meester gemaakt had van een domein van de abdij, door de heilige gestraft en tot inzicht gebracht.²⁰⁵ De bronnen over Gorze focusten dus op een gedeelde verantwoordelijkheid voor de economische toestand van de abdij, waarbij de rol van de bisschop van groter belang werd geacht dan deze van abt Einold. De *vita* benadrukte wel de functie van Johannes die de best mogelijke voorwaarden voor de abdij probeerde uit de brand te slepen. Door zijn snelle optreden bijvoorbeeld kon Gorze niet alleen opnieuw bezit nemen van een domein, maar konden ze ook nog de cijns en graanopbrengst van het voorbije jaar, die opgeslagen lagen tot de komst van de cijnsontvanger van de bisschop, verwerven.²⁰⁶ Ook in andere gevallen werd de tussenkomst van Johannes als cruciaal voorgesteld, waarbij abt Einold volledig van Johannes afhankelijk was.²⁰⁷

²⁰² Ibid., p. 78, hfst. 41-42.

²⁰³ Ibid., p. 125, hfst. 95.

²⁰⁴ Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*, p. 166-168, 176, hfst. 10, 11, 15.

²⁰⁵ Ibid., p. 168, hfst. 12.

²⁰⁶ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 131, hfst. 101.

²⁰⁷ Een voorbeeld hiervan is bijvoorbeeld te vinden ibid., p. 139, hfst. 110, waar Einold bij Adalbero bezittingen die een overleden paltzgraaf in leen had gehad van de abdij, terugvroeg aan de bisschop. Hij vroeg echter enkel de goederen in *precarius*, dat hem zonder probleem toegestaan werd. Johannes stuurde Einold echter terug naar Adalbero met de mededeling dat hij ook het *beneficium* moest vragen. Hierop reageerde de bisschop geheel anders en stelde dat dit nooit tot de *mensa fratrum* had behoord. Door een tussenkomst van de H. Gorgo kwam Adalbero toch tot inzicht, tot groot ongenoegen van zijn broer Gozelin, die steeds meer goederen waar hij ook meende recht op te hebben, naar de abdij van Gorze zag gaan.

De reden waarom de *vita* zo diep ingaat op het initiatief van Johannes in de economische zaken en Einold hierbij naar de zijlijn verschoof, is uiteraard gedeeltelijk te verklaren door de algehele focus op Johannes in de *vita*. Daarnaast werd expliciet aangegeven dat bij de start van de gemeenschap in Gorze, abt Einold te kennen had gegeven dat hijzelf ongerust was dat het beheer van de externe zaken van de abdij hem zou afleiden van zijn taak als herder van de monniken. Daarop had Johannes voorgesteld dat hij die zorg zou overnemen van Einold.²⁰⁸ De *vita* verwees er ook naar dat Johannes hiervoor werd gekozen omdat hij al ervaring had met dergelijke zaken en er competent voor was.²⁰⁹ Eerst nam hij deze taken op zich onder Frederik als prior, die ook voor bisschop Adalbero al dergelijke taken had vervuld.²¹⁰ Wanneer deze Frederik abt van Saint-Hubert werd, verkreeg Johannes het prioraat.²¹¹

De keuze voor Johannes werd dus grotendeels door zijn voorgeschiedenis bepaald. Voor zijn bekering had hij immers succesvol het beheer van het familiale domein op zich genomen. Aangezien dit domein nu deel was geworden van het monastieke domein, kon hij hetzelfde beleid verder uitvoeren. Dat de externe verantwoordelijkheden in Gorze bij Johannes en niet bij de abt lagen, lijkt niet echt als een probleem gepercipieerd te zijn, omdat dit door de abt als beste optie voor de gemeenschap beschouwd werd. Wel blijkt uit de *Vita Johannis* dat de intensiteit waarmee Johannes zich bezighield met de economische situatie, niet door iedereen als vanzelfsprekend werd beschouwd. Hoewel de economische handelingen zeer uitgebreid aan bod komen in de *vita*, werd dit altijd omgeven met een discours van monastieke excellentie.

Tegelijk blijkt ook dat Johannes niet vrij was van kritiek. De balans bewaren tussen de best mogelijke omstandigheden creëren voor de abdij en tegelijk de afgeslotenheid van de wereld bewaren met de hemel als enige focus, bleek een uitdagende evenwichtsoefening. Contacten met leken waren bijvoorbeeld onvermijdelijk. Johannes spoorde zelf broeders aan die belast waren met buitentaken, om zoveel mogelijk gebruik te maken van dienaren om boodschappen naar leken over te dragen. Zo konden ze zelf deze contacten ontlopen en zouden ze de abdij niet moeten verlaten. Johannes zelf klaagde er immers over dat zelfs korte contacten met het wereldlijke leven een verstoring waren voor de gebruikelijke monastieke levenswijze. Zeker samen de maaltijd nuttigen met leken stoorde hem. Als het echter nodig was om te zorgen dat de abdij alles toekwam wat haar behoorde, zou hij niet aarzelen om leken een maaltijd aan te bieden. Wel probeerde hij er voor te zorgen dat als hij zelf de abdij moest verlaten, hij zo snel mogelijk

²⁰⁸ Ibid., p. 103, hfst. 72.

²⁰⁹ Ibid., p. 78-81, hfst. 44-45.

²¹⁰ Frederik was de nonkel van Adalbero en had deze bijgestaan in het regelen van de externe zaken van zijn dioceses. Ibid., p. 87-89, hfst. 55.

²¹¹ Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze", p. 18.

terug was en de nacht zeker niet buiten diende door te brengen.²¹² Buiten de abdij kon hij ook zijn vastenregime niet naar wens vervullen.²¹³ Door zijn inspanningen echter slaagde hij erin om het patrimonium van de abdij aanzienlijk te verrijken. Via ontginningen, het bewerken van velden en wijngaarden, het beheer van een zoutmijn, het bouwen van molens en dammen of de aanleg van visvijvers²¹⁴ en het houden van bijen namen de reserves van de abdij toe en kon men zich voorzien op mogelijke moeilijkheden in de toekomst.²¹⁵ Ook binnen de abdij zorgde Johannes ervoor dat niets verspild werd, in een dergelijke mate dat velen hem een overmatige aandacht voor de economie toeschreven en hij als gierig beschouwd werd. Volgens de *vita* echter wilde hij gewoon verspilling tegengaan en nog belangrijker, beloond worden voor zijn inspanningen in de hemel en niet op aarde.²¹⁶ De commentaren op zijn beleid gingen echter nog verder. Er werd Johannes ook verweten dat hij de wereld niet verlaten had, maar enkel de abdij in functie had gesteld van zijn eigen domein.²¹⁷ Ook werd hij van hebzucht beschuldigd, en zou hij er naar streven om zo veel mogelijk winst te maken onder het mom van de noden van de abdij. De biograaf benadrukte echter dat een dergelijke beschuldiging vooral veelzeggend was over het gedrag en oordeel van diegene die ze uitte, eerder dan over Johannes. Deze liet zich immers nooit verleiden tot oneerlijkheid, hoewel dit in dergelijke zaken zeker mogelijk was, maar hanteerde het woord van de heer als leidraad.²¹⁸ De beschrijving van het economisch handelen werd ook ingebed in een discours van monastieke deugden, met een sterke nadruk op zijn nederigheid en gehoorzaamheid. Hij onderwierp zich immers helemaal aan de autoriteit van de abt en voerde al diens orders uit, hoe nederig de taak ook was.²¹⁹ Ook werd de abt goed op de hoogte gehouden van de uitgaven die Johannes deed. De abt zijn vertrouwen in het gevoerde beleid was echter zo groot dat hij zelf vroeg om er niet meer over te moeten praten.²²⁰ Alles wat Johannes ondernam was immers de

²¹² Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis Gorzie coenobii abbatis*, (vertaling Michel Parisse) in: Michel Parisse (ed.), *ibid.* Parijs: Picard (1999), p. 115, hfst. 85-86.

²¹³ *Ibid.*, p. 120, hfst. 93.

²¹⁴ Het graven van visvijvers is een vaak terugkomende ingreep en verwijst ook naar een strenge naleving van het verbod op het eten van vlees, dat bijvoorbeeld ook in de hervormingen van Odo van Cluny zeer duidelijk naar voren komt, Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 567.

²¹⁵ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 117, hfst. 89.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 107, hfst. 77.

²¹⁷ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 606; Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 105, hfst. 76.

²¹⁸ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 117, hfst. 87.

²¹⁹ *Subiectionem patri et obedientiam tanta pertinacia tenuit, ut quicquid semel orde ille imperans emisisset, hic tanquam famulus verberum metuens, sine dilatione arriperet. ... Numquam, inquit (Einholdus), mihi inobediens fuit, nec fuit aliquando, qui me et illum in pacem reduceret.* *Ibid.*, p. 101-103, 107, hfst 72 en 77.

²²⁰ *Ibid.*, p. 102, hfst. 73.

uitvoering van de wil van Einold en niet zijn eigen wil of verdienste.²²¹ Op deze manier werd in de *vita* toch het beeld gecreëerd dat abt de eindverantwoordelijkheid had voor alles wat de abdij aanbelangde, ook al had hij zelf weinig te maken met het directe economische beleid.

Dergelijke opsplitsing van de abbatiale verantwoordelijkheid is bijvoorbeeld ook terug te vinden in de *Gesta abbatum Lobiensium*, waar Folcuinus beschreef hoe Erminus (713-737) *co-abten* had en speculeerde dat deze zich mogelijks om het domein bekommerden terwijl Erminus zich op het spirituele toelegde.²²² Deze opdeling was echter zeker geen standaard, de reguliere abt kon zeker ook zelf instaan voor het beheer van de abdij, zoals onder meer de *Vita Johannis* beschreef voor Heribert, de abt van Saint-Arnoul. Deze zorgde ervoor dat hij de zuiverheid van leven en zijn abbatiale waardigheid niet uit het oog verloor.²²³ De reguliere abt kon dus wel beide taken op zich nemen, maar het spirituele luik werd van groter belang geacht in zijn functie dan het economische. Dit laatste kon uitbesteed worden aan de prior. Ook werd hiervoor een deel van de verantwoordelijkheid gelegd bij beschermers buiten de abdij, zoals de bisschop in het geval van Gorze, of de graaf in het geval van Brogne en Vlaanderen. Deze relaties steunden grotendeels op het verleden waarmee continuïteit behouden werd.²²⁴ Het voornaamste verschil was het discours van monastieke excellentie en hervorming, een discours dat het monastieke domeinbeheer ook afzette tegenover het traditionele aristocratisch en Karolingisch domeinbeheer, waarmee het in wezen veel overeenkomsten vertoonde, zoals Devroey aantoonde voor onder meer de abdij van Gorze.²²⁵

Dit discours van monastieke excellentie bleef ook in de elfde eeuw doorleven, hoewel geleidelijk steeds meer werd gewezen op de eindverantwoordelijkheid van de abt wat betreft het domein. Net zoals in het leven van Jean van Gorze, kon de wereldlijke voorgeschiedenis een goede indicator zijn voor een succesvol beheerder van monastiek domein en zorgden goede relaties met de aristocratie, die vaak ook zelf intrad, voor een verrijking van het monastieke domein.

Deze combinatie van een duidelijke abbatiale aandacht voor de optimalisatie van het monastieke domein met een nadrukkelijk discours van monastieke spirituele verhevenheid, is ook in de bronnen gelinkt aan het beleid van Richard van Saint-Vanne

²²¹ Ibid., p. 119, hfst. 91. Mogelijks wilde de hagiograaf hiermee ook inspelen op een waarschuwing uit de Regel van Benedictus waarin priors ervoor moesten waken om zich geen "tweede abt" te wanen, maar steeds ondergeschikt en nederig te blijven. Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 654, hfst. 65.

²²² Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 58, hfst. 5.

²²³ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 99, hfst. 68.

²²⁴ Margue, *Autorité publique*, p. 33; Parisse, "Introduction", p. 16-18.

²²⁵ Devroey, "Du grand domain carolingien à la "seigneurie monastique"", p. 288-289.

expliciet aanwezig. Het domeinbeheer en de economische situatie van de abdij van Saint-Vanne onder Richard, maar ook onder zijn voorgangers en opvolgers, is al het onderwerp van verschillende studies geweest.²²⁶ Niet alleen de verschillende charters en oorkonden die onder zijn abbatiaat werden opgesteld getuigen hierover, maar ook de narratieve bronnen die graag het contrast tussen Richards abbatiaat en dat van zijn voorgangers wilden in de verf zetten, benadrukken de vele schenkingen. Ook het aantal donatoren dat in ruil voor hun vrijgevigheid een laatste rustplaats in de abdijkerk kreeg, werd in de kroniek van Hugo van Flavigny uitgebreid besproken, met naam, toenaam en schenkingen.²²⁷ In tegenstelling tot generatiegenoten als Poppo van Stavelot, of voorgangers als Jean van Gorze, situeerde de expertise van Richard zich door zijn voorgeschiedenis minder in het succesvol uitbaten van een domein. Zijn contacten echter met de aristocratie en dan voornamelijk met de Verdun-Ardennefamilie, compenseerden dit ruimschoots. Hugo van Flavigny linkte duidelijk het leiderschap van Richard en diens vriendschap met Frederik van Verdun aan de vele schenkingen van het huis Verdun-Ardenne aan de abdij.²²⁸

Ook de twaalfde-eeuwse *vita* beschreef de invloed die Richard had op de donaties die naar Saint-Vanne vloeiden. Door zijn goede invloed op verschillende adellijke families, met nadruk op de familie van Frederik, schonken deze donaties aan de abdij en lieten ze er zich begraven.²²⁹ Belangrijk was wel dat niet enkel gefocust werd op de economische gevolgen, maar er steeds een spiritueel luik aan gekoppeld was. Dit is niet verwonderlijk, gezien de meeste verhalende bronnen over Richard geschreven werden na 1050, wanneer de debatten over lekeninvloed in de monastieke wereld heftiger werden naar aanleiding van de Gregoriaanse hervorming. In deze context was het nog van groter belang om contacten met leken of wereldlijke zaken in te bedden in een discours van monastieke deugdelijkheid als legitimatie. Hugo van Flavigny beschreef bijvoorbeeld een geval waarbij de abdijbezittingen van ondergeschikt belang waren aan de monastieke plicht van *caritas*. Bij een hongersnood in 1028 verkocht Richard immers een deel van de waardevolle decoratie om zo voldoende geld te kunnen besteden aan de armoedezorg en het uitdelen van voedsel.²³⁰ Ook werd benadrukt dat Richard een spirituele invloed had op zijn donatoren. Frederik werd voorgesteld als nederig monnik, maar ook zijn broer

²²⁶ Zie onder meer Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 194-202; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 128-172.

²²⁷ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 373-374, hfst 8-9.

²²⁸ Vanderputten merkte op dat de familie al een langere band had met de abdij dan Richard en dat het mogelijks net deze familie was die Richard naar Verdun haalde en niet omgekeerd. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 80-81.

²²⁹ *Vita Richardi*, p. 285, hfst. 9.

²³⁰ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 400; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 170-172; Devroey, "Du grand domain carolingien à la "seigneurie monastique"", p. 281.

Herman van Ename trad op het einde van zijn leven in en werd na zijn dood op 28 mei 1029 begraven in de abdij.²³¹

Dergelijk handelen was niet louter een discours van de bronnen die Richard als succesvol leider wilden voorstellen. Uit Richards handelen blijkt ook dat hij actief aanstuurde om leken aan de abdij te binden. Zo liet hij een cartularium opstellen waarin oude en nieuwe charters verzameld werden, telkens met expliciete vermelding wat de schenking in ruil voor spirituele weldaden van de gemeenschap precies inhield.²³² Een duidelijker zicht op de individuen die zich met de abdij verbonden, geeft het *liber vitae* dat Richard op het einde van zijn leven liet opstellen.²³³ In tegenstelling tot wat vaak gebruikelijk was in dit genre, werd meer dan enkel de naam en datum van de te herdenken persoon genoteerd, maar ook diens weldaden. Ook hierin kwam de Verdun-Ardennefamilie prominent naar voren. Herman van Ename bijvoorbeeld, werd erin herdacht als een weldoener, die meer dan iemand anders de abdij verrijkt had met zijn giften en bezittingen, maar ook vele andere leken werden erin herdacht.²³⁴

Ook in de tekst *Quomodo orandum est pro defunctis*, voorafgaand aan het necrologium en door de abt zelf geschreven tijdens zijn abbatiaat, werd benadrukt dat het de taak was van de monniken om de namen van de donatoren te blijven herdenken en ook Hugo van Flavigny verwees hiernaar.²³⁵ Op deze manier werden donatoren nauw met de abdij verbonden. Tevens werd het belang van de commemoratieve functie van de monniken en de functie van de abdij als grafkerk voor de regionale adel benadrukt. Hoewel Richard zelf dus actief inzette op een *do-ut-des*-relatie tussen de abdij en de lekenomgeving én de bronnen over Richard dit ook als een integraal deel van zijn leiderschap beschouwden, kan niet deze gehele toevloed van donaties enkel aan het leiderschap en initiatief van Richard toegeschreven worden. Al vanaf 980, dus voor de komst van Richard naar Verdun was er immers een gestage toevloed van donaties van de Verdun-Ardennefamilie.²³⁶ Wel kan gesteld worden dat Richard zeer succesvol wist samen te werken met de verschillende actoren in Verdun, zowel de grafelijke familie als de bisschop. Doordat

²³¹ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 373, 375, hfst. 7-8.

²³² Het aantal charters uit het abbatiaat is echter beperkt tot vijftien. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 96-97.

²³³ Ook Hugo van Flavigny verwijst uitgebreid naar deze “kalender” waarin zowel de namen van de overleden monniken als weldoeners die in de wereld gestorven waren, opgeschreven waren samen met hun weldaden zodat deze zouden kunnen herdacht worden en de broeders voor hen zouden bidden en missen vieren. Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 380.

²³⁴ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 131-137, 161-164; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 35; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 97-98, 110-111.

²³⁵ Richard van Saint-Vanne, *Quomodo est orandum pro defunctis*, p. 355; *quod ut acceptius fieret, sermonem inde habuit coram fratribus, quem exceptum kalendario eidem, cui hec inscribebantur, praescribi instituit...* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 380.

²³⁶ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 133; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 34.

Richard zich zag als mediator tussen de wereldlijke en religieuze wereld kon hij ook de aanwezige kansen ten volle benutten voor het welzijn van de abdij.²³⁷ Ook na de dood van Richard bleef de voorspoed geruime tijd duren en werden de bezittingen van Saint-Vanne verder uitgebreid, niet alleen door de lekenfamilie, maar ook door de bisschoppen van de stad.²³⁸ Hoewel Richard zelf niet meer aanwezig was als facilitator van de relaties, had hij wel de omstandigheden gecreëerd waarbij beide groepen duidelijk nog steeds het voordeel zagen om zich met Saint-Vanne te verbinden.

Terwijl de bronnen over Richard wel benadrukten dat hij verantwoordelijk was voor het verwerven van aanzienlijke donaties voor de abdij, zijn ze echter veel minder informatief over het beheer hiervan. Andere bronnen suggereren dat de verantwoordelijkheid voor het beheer in diverse abdijen, zeker in het geval van multi-abbatuaat, doorgegeven werd aan vertrouwelingen, vooral wanneer deze een wereldlijke voorgeschiedenis en dus ervaring met domeinbeheer hadden. Dit blijkt onder meer uit de *Vita Popponis*. Nadat Poppo zijn leven als wereldlijk ridder had afgezworen en ingetreden was in Saint-Thierry, werd hem in het gastenverblijf al enige economische verantwoordelijkheid gegeven.²³⁹ Het was echter vooral onder Richard dat Poppo's beheerscapaciteiten werden getest. Nadat hij in Saint-Vanne naar tevredenheid op deze capaciteiten was getest,²⁴⁰ werd Poppo als prior aangesteld in Sint-Vaast waar hij verantwoordelijk was voor het domein. Hier wist hij succesvol de tegenkantingen aan te pakken van de plaatselijke ridders, die zich bedreigd voelden in hun aanspraken. Zijn eigen voorgeschiedenis als wereldlijk ridder zal hem hier zeker in het voordeel gespeeld hebben, hoewel de *vita* zijn welslagen vooral een morele inslag gaf.²⁴¹ Ook in andere voorbeelden tijdens zijn priorschap in Sint-Vaast werd de economische functie gelinkt aan de deugden van Poppo. Zo werd verteld dat Poppo op reis ging naar de Duitse keizer omdat deze een bezit in de buurt van de Rijn had teruggegeven aan Sint-Vaast. Wanneer Poppo aankwam, was men met weinig succes aan het vissen. Om Poppo een goede ontvangst te kunnen bieden, werden de vissers opnieuw het water op gezonden, en deze keer was hun vangst te vergelijken met de wonderlijke visvangst van Petrus.²⁴² Ook hier werd het beschrijven van beheerstaken dus aangegrepen om eveneens de spirituele deugden van Poppo te bewieroken. Net zoals in

²³⁷ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 81, 143.

²³⁸ Zie bv. Hubert Dauphin, "L'abbaye Saint-Vanne de Verdun et la querelle des investitures", in: *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, 1, (1947), p. 237-239; Patzold, *Konflikte im Kloster*, p. 324; Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter* p. 464 en verder.

²³⁹ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 298, hfst. 8.

²⁴⁰ *Ex primis suarum rerum negotiis administrare iuberet*, *ibid.*, p. 299, hfst. 9.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 300, hfst. 11.

²⁴² *Ibid.*, p. 300, hfst. 12.

de *Vita Johannis*, werd ook in het leven van Poppo benadrukt dat een wereldlijke voorgeschiedenis en een economische verantwoordelijkheid moesten gecombineerd worden met de gepaste monastieke nederigheid. Dit was de verklaring waarom Poppo na enige tijd terug naar Verdun werd gehaald alvorens hij de verantwoordelijkheid over Vasloges kreeg.²⁴³ Eenmaal Poppo zelf de functie van abt had verworven in Stavelot-Malmédy, werd de *vita* echter minder informatief over zijn domeinbeheer. De narratieve bronnen over het abbatiaat van Poppo waren weinig geïnteresseerd in de specifieke acties in de economie van zijn abdij. Er werd verondersteld dat de situatie goed was; wat klaarblijkelijk volstond. In zijn opleiding had Poppo immers voldoende bewezen dat dit een talent was waar hij in uitblonk. Zijn handelingen als prior van Richard, wijzen er ook op dat de abt wel verantwoordelijk was voor het domein, maar hij het concrete beleid wel mocht uitbesteden aan een kundige prior, zeker in het geval van multi-abbatiaat waarbij de abt onmogelijk overal ter plaatse kon zijn. Uit de oorkonden blijkt tevens dat in de eerste jaren van Poppo's abbatiaat in Stavelot verschillende restituties gebeurden en hij door zijn goede connectie met het hof erin slaagde om een uitwisselingspolitiek te voeren voor verder gelegen domeinen zodat deze beter konden geëxploiteerd worden.²⁴⁴

Dergelijke bekommernis om verder gelegen domeinen adequater te kunnen beheren, is eveneens terug te vinden bij een tijdgenoot en leerling van Richard, Nanther van Saint-Mihiel. Deze verkreeg van de keizer dat enkele dorpen van de abdij, die geruime tijd in handen van plaatselijke leken waren geweest, opnieuw in bezit van de abdij kwamen. Omdat deze op verschillende dagreizen afstand lagen en dus moeilijk te beheren waren, liet hij er een *cella* bouwen, in de hoop dat de permanente aanwezigheid van monniken potentiële belagers zou tegenhouden. Op deze manier werd de priorij Harréville gecreëerd, waar Nanther een deel van de relieken van Calixtus liet overbrengen. Het duurde niet lang vooraleer er zich wonderen voordeden en de relieken het centrum van een bedevaartsoord werden.²⁴⁵

Hoewel verschillende abten dus wel ervaring hadden met wereldlijk domeinbeheer, was er toch een wezenlijk verschil in monastiek domeinbeheer. Door de expliciete koppeling aan spirituele macht door de oprichting van een priorij met prestigieuze relieken of door

²⁴³ Ibid., p. 301, hfst. 13. Volgens de Regel van Benedictus kwam het frequent voor dat de prior hoogmoedig werd door zijn positie, en moesten herinnerd worden aan hun ondergeschiktheid aan de abt. Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 654-656 hfst. 65. Mogelijks wilde de auteur met deze verwijzing extra benadrukken dat Poppo zijn taak als prior uitvoerde zoals in het ideaal en bij hem de problemen beschreven in de regel niet voorkwamen.

²⁴⁴ George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 96 verwijst voor meer info over de uitwisseling naar Cunibert J-P. *L'abbaye de Stavelot-Malmédy au temps de l'Eglise imperiale (XIe-XIIIe siècles)*, zie ook George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 96; Schroeder, *Terra familiaque Remacli*, p. 92-97.

²⁴⁵ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 31, hfst. 33; Gillen, *Saint-Mihiel im hohen und späten Mittelalter*, p. 219 over het belang van Harréville.

het discours van wonderen en deugden zoals bij Poppo, werd een extra dimensie gecreëerd die respect voor de bezittingen van abdij en diens leider moest afdwingen.

Een precair evenwicht

Tegelijk maken de bronnen ook duidelijk dat de abt te allen tijde moest onthouden dat het spirituele zijn eerste taak was, ondanks het belang van de economische situatie. Zo verhaalt de kroniek van Saint-Riquier in verschillende hoofdstukken de donaties die Gerwin I kon verwerven. In een van de gevallen betaalde hij aan een plaatselijke ridder die land had geïsurpeerd, een som om dit terug te geven, hoewel ze hier ook zonder enige tegemoetkoming recht op zouden moeten hebben. De abt wilde immers niet alleen het domein terug voor de abdij, maar wenste vooral ook te vermijden dat de ziel van de ridder in gevaar zou zijn door het negeren van het recht van Saint-Riquier.²⁴⁶ De kroniek benadrukt dat, meer nog dan de administratie van Gerwin toe te lichten, het van belang was om over zijn heiligheid te praten. Gedrag met betrekking op aardse zaken kon immers ook door slechten geïmiteerd worden, terwijl zijn deugden enkel door goeden konden geïmiteerd worden.²⁴⁷ Ook andere contacten met leken werden met gelijkaardig discours omgeven. Wanneer Gerwin in Engeland was om bezittingen van de abdij daar te beheren, werd hij ontvangen door het Engels vorstenhuis met wie hij goede contacten had. Toen hij echter de koningin als begroeting weigerde te kussen omdat dit in strijd was met zijn monastieke geloften, ontstak zij in woede omdat een monnik haar durfde tegen te spreken. Ze kalmeerde echter snel en begreep dat Gerwins gedrag net een teken was van zijn deugden en zond hem terug naar het vasteland met geschenken.²⁴⁸ Op deze manier werd een reis met een economisch doel en diverse lekenontmoetingen, omgeven met een discours van monastieke daden, die op hun beurt opnieuw een economische winst opleverden voor de gemeenschap. De kroniek beschreef tevens dat wanneer Gerwin zich met wereldlijke zaken moest bezighouden, hij zich versterkte met innerlijke contemplatie en God als heilsanker beschouwde op een stormachtige zee. Vaak trok hij zich daarna terug in eenzaamheid om zich over te kunnen geven aan het leven en prijzen

²⁴⁶ *Et quia potens erat nec ex adverso ei resistere in promptu habebatur, sollicitus pastor Gervinus verens ne Ecclesia declaratum praedium amitteret, maluit virum pecunia lenire quam itatenus tanto damno multari*; Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 234-235, hfst. 19-22 (deze casus in hoofdstuk 22).

²⁴⁷ *Quia ergo qualis, actore Deo, in rebus Ecclesiae amplificandis fuerit ex parte monstravimus, operae pretium exstat maxime sanctitatem boni viri retexere. Quod dum facere ambimus, rem necessariam nobis exercere videmur, quia quem erga Ecclesiae res terrenas bene sollicitum monstravimus, quod nonnumquam et pravi imitantur, potius magis habebitur, si ejus quanta fuerit sanctitatis recenseatur, in qua non nisi vere bonis aliquatenus noscitur imitandus*. Ibid., p. 246, hfst. 26.

²⁴⁸ Ibid., p. 237-238, boek 4, hfst. 22.

van de heer.²⁴⁹ Over de opvolger van Gerwin, die door de kroniekschrijver minder positief werd ingeschat, was het discours echter geheel anders: Hij beperkte zich tot de toelichting dat men weliswaar in de charters aanwijzingen kon vinden dat deze goede zaken verwezenlijkt had, maar dat ze te beperkt waren om te vermelden.²⁵⁰

Hoewel succesvol domeinbeheer zeker deel uitmaakte van abbatiaal leiderschap, diende het duidelijk ingebed te zijn in een discours van spirituele excellentie. Deze koppeling komt duidelijk naar voren wanneer het beleid van een succesvol charismatisch leider en dat van zijn minder getalenteerde opvolger vergeleken wordt, zoals duidelijk wordt uit een onderzoek van de bronnen van Saint-Hubert. De *vita* van Thierry I beschreef hoe onder deze succesvolle abt het aantal gelovigen steeg, waardoor ook het bezit van de abdij toenam.²⁵¹ Ook de *miracula*, enige jaren na de dood van deze abt geschreven, vermeldde verschillende mirakelen die tijdens het abbatiaat van Thierry I zouden voorgevallen zijn en die konden gelinkt worden aan donaties of bezittingen van de abdij, waarbij mogelijke usurpatoren door de patroonheilige gestraft werden of opnieuw op het juiste pad kwamen.²⁵² Een derde bron, het *Cantatorium*, beschreef hoe interne monastieke renovatie samen hing met vermeerderen van de goederen in de buitenwereld en dat de abt het snijpunt was tussen beide aspecten.²⁵³ In de beheersfunctie liet Thierry I zich bijstaan door zijn prior Thierry, die tevens zijn opvolger zou worden. Wanneer deze het abbatiaat verwierf in 1087, beschreef de kroniek dat zijn kwaliteiten als beheerder echter niet voldoende waren voor zijn nieuwe functie, die ook andere zorgen inhield, waardoor de discipline onder de monniken verslaptte.²⁵⁴ Pas na enige tijd, en met hulp van de bisschop,

²⁴⁹ *Verumtamen cum multarum sollicitudinum anxietate premeretur, semper recurrebat ad orationem et studium compunctionis, velut nauta ad tutissimum porum, ut si quidpiam, dum in saeculi curis tanquam marinis fluctibus laborabat, aliqua subreptione fuisset turbatus, tanquam firma ancora interna contemplatione iterato solidaretur Deo inhaerens. Unde etiam loca sylvestria et ab omnibus segregata appetiit, ad quae, dum rerum sollicitudine aestuaret, quasi paradisi amoenitate recreabatur.* Ibid., p. 245-246, boek 4 hfst. 25.

²⁵⁰ *Sunt et quaedam utilia quae chartarum indicio peregrisse dignoscitur, sed tam pauca, ut in eorum explanatione tempus terere non placeat.* Ibid., p. 283, boek 4, hfst. 36.

²⁵¹ *Cum numero fidelium crescente, religione censum, ecclesiae affatim crevisse, tam in agrorum augmentatione, quam in reddituum multiplicatione.* *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 48, hfst. 20.

²⁵² Lambertus Minor (?), *Miracula Huberti Leodiensis, liber secundus*, p. 827-828, hfst. 22-24.

²⁵³ Margue bijvoorbeeld stelde dat in het *Cantatorium* de identiteit van de abdij opgebouwd werd rond de handelingen van haar abt. Door zijn inspanningen om te waken over de strikte benedictijnse observantie, werd de bloei van de abdij verzekerd, zowel op religieus als economisch vlak. Niet alleen de abbatiale modelrol in gedrag was dus van belang, maar ook zijn capaciteit om het materiële kader te creëren en de priorijen en het abdijsdomein op een goede manier te beheren. Margue, "Identités monastiques", p. 276.

²⁵⁴ *Quia ergo, ut ait quidam, difficile imperium retinetur, nisi eisdem artibus quibus et paritur, ipse adhuc rudis care pastoralis, utpote eotenus assuetus providentie exterioris, recordatus tandem quis fuerit, quisve ex assumpto officio cogeretur jam fieri, nimirum invenit se nimis imparem impositi sibi oneris, et qui videbatur prius quasi in plano firmiter stare, in precipiti jam pede posito cepit apud se graviter titubare. Impos igitur suimet, vestigia predecessoris sui licet*

slaagde hij erin de gemeenschap weer helemaal op de rails te krijgen.²⁵⁵ Mogelijks werd de *Vita Theoderici* geschreven in deze context, waarbij de verwijzingen naar het heilige leiderschap van de vorige abt, het tekort aan deze kwaliteiten bij de nieuwe abt moesten opvangen.²⁵⁶ Beide luiken, het spirituele en het economische, moesten dus vertegenwoordigd zijn in het beleid van een abt en hadden ook een invloed op elkaar. Uit het *Cantatorium* blijkt eveneens dat men zich heel bewust was van het belang om donatoren blijvend te herdenken. In het narratief werden immers verwijzingen naar de giften aan de abdij verweven, soms met de vermelding dat de donatoren of een verwant in de abdij begraven werden. Op deze manier was het *Cantatorium*, dat geschreven werd in de laatste fase van een complexe periode van conflict, een middel om de positie van de abdij te beschermen, wanneer de abt zelf niet sterk genoeg stond om dit te doen.²⁵⁷

Een blijvende noodzaak tot financiële ondersteuning

De overtuiging dat een goede abt eveneens een goede manager diende te zijn omdat adequate ondersteuning een basisvoorwaarde was om ook spiritueel tot bloei te kunnen komen, leefde ook in de abdij van Sint-Bertijns. Op het einde van de elfde eeuw werden hier de banden met de graven van Vlaanderen opnieuw versterkt.²⁵⁸ De *gesta abbatum* van Simon benadrukten vooral tijdens het abbatiaat van Lambertus de vele inspanningen die geleverd werden om orde te scheppen in het domeinbeheer. Als getuige hiervan werden ook alle oorkonden in de *gesta* ingevoegd. Simon van Sint-Bertijns accentueerde eveneens dat Lambertus de eerste jaren van zijn abbatiaat zich hierop concentreerde vooraleer hij

utcumque conaretur prosequi, nullo modo tamen prevaluit assequi, et laxato paulatim rigore discipline, quo ille maxime vigit ad gloriam, dum se plus justo quibusque inclinaret quasi ad gratiam, in brevi devenit ad contemptum per familiaritatem nimiam. Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 128, hfst. 54.

²⁵⁵ Ibid., p. 129, hfst. 55.

²⁵⁶ De *vita* werd immers niet op vraag van de abt geschreven, maar op vraag van Lambert (vermoedelijk de Oudere), die zelf actief het abbatiaat van Thierry I had meegemaakt. In de *vita* wordt verwezen dat deze als aansporing en voorbeeld voor de jongeren bedoeld was, maar mogelijks verwees dit ook naar de abt. *Ut ad eorum aemulationem et exemplum iuniores instituerent, Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 37, hfst. 1. In de laatste lijnen van de *vita* werd ook geschreven het onmogelijk was om iemand te vinden die Thierry I zou evenaren en dat zijn opvolger, wie dat ook zou zijn, altijd met dit goede voorbeeld zou moeten concurreren en er jaloers op zou zijn. *Et o felix supra huius miseri temporis faeces Theodericus, post se parem ulterius non habiturus! Nam quod pace aliorum dictum sit, quisquis ei successerit, semper in hoc bono aemulus et invidus erit*, ibid., p. 57, hfst. 33; Meijns, "Obedience to the bishop", p. 892.

²⁵⁷ Bijsterveld, "The commemoration of patrons and gifts in chronicles from the diocese of Liège", p. 219-222; John Ward, "Parchment and power in abbey and cathedral: Chartres, Sherborne and Vézelay, c. 1000-1175", in: Arnoud-Jan Bijsterveld, Hendrik Teunis, Andrew Wareham (eds.), *Negotiating secular and ecclesiastical power. Western Europe in the central middle ages*, Turnhout: Brepols (1999), p. 160.

²⁵⁸ Vanderputten, "How reform began", p. 266-267.

zich toeleegde op de interne orde en de gewoontes van Cluny aannam.²⁵⁹ Ook in de andere gemeenschappen waar zijn leiderschap zich manifesteerde, werd benadrukt dat Lambertus zich zowel op de externe zaken concentreerde als het regulier leven herstelde.²⁶⁰

Later in de twaalfde eeuw, circa 1140 benadrukte Herman van Doornik zeer expliciet het belang van een goede materiële ondersteuning voor een bloeiende abdij. In zijn *Liber de restauratione* beschreef hij het prille ontstaan van de gemeenschap Sint-Maarten in Doornik als een bestaan in armoede. Dit was niet enkel persoonlijke armoede zoals in het leven van elke monnik verondersteld werd; ook de gemeenschap zelf bezat amper iets. Dit was echter een bewuste keuze van abt Odo, die donaties en tienden weigerde. Wanneer in 1095 een hongersnood uitbrak en abt Odo alle armen en behoeftigen uit de omgeving bleef ontvangen en voeden tot er niets in de voorraad overbleef, beslisten de monniken dat het zo niet verder kon. Volgens Herman van Doornik dwongen ze Odo om afstand te doen van de inspiratie van de woestijnvaders en over te schakelen naar de regel van Cluny. De abt diende het beheer over te laten aan drie broeders van de abdij en mocht zich enkel nog toelekken op het luik van spiritueel onderricht. Vanaf dan werden donaties en tienden in Sint-Maarten ingezet voor de noden van de monniken en de armenzorg.²⁶¹

Het moge duidelijk zijn dat een degelijk economisch beleid van cruciaal belang was voor het succesvol voortbestaan van een monastieke gemeenschap en dat de bronnen daar gedurende de gehele periode ook op wezen. Op welke manier dit precies diende te gebeuren werd echter in narratieve bronnen amper geëxpliciteerd, en ook de exacte resultaten werden slechts sporadisch aangehaald. Wat zij echter wel aanreiken, is de omgang met de verantwoordelijkheid voor dit economische beheer. In de periode in de nasleep van het lekenabbatuaat was het niet problematisch indien beide luiken van leiderschap, het spirituele en het beheersmatige, door twee verschillende personen uitgevoerd werden, zoals het geval was in Vlaanderen in de tiende eeuw, waar de graaf als voormalige lekenabt enkele bevoegdheden behield. In de meerderheid van de gevallen

²⁵⁹ *Ab exterioribus igitur incipientes, ad interiora usque ad nostros descendamus; a quibus iterum exeuntes, ad corrigenda aliorum coenobia expeditus proficiscamur.* Daarna volgen charters om als bewijs. Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 645; Vanderputten, "How reform began", p. 269-270.

²⁶⁰ Bijvoorbeeld in Sint-Pieters en in Reims *Substitutus igitur, vellet nollet, ad onus impositum ... et tanta instantia ad melioranda quaeque intus et extra accingitur, ut contra opinionem omnium, multis adversitationibus undique concurrentibus et occurrentibus, aecclesiam sibi commissam propemodum insigniorum cunctis Galliae coenobiis in exteriorum rerum abundantia, in aedificiorum ad usum hospitum divitum et pauperum eleganti honorificentia, in propositi regularis fervore redderet et reverentia.* (Reims), Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 656, hfst. 103.

²⁶¹ Herman van Doornik, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, p. 307-108, hfst. 70-72; Resnick, "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", p. 138-139.

werd deze eindverantwoordelijkheid echter monastiek en werd het een integraal deel van de abbatiale taak, die kon uitbesteed worden aan anderen, zoals blijkt uit de *Vita Johannis*. Hoewel ook bisschoppen en leken werden gewezen op hun plichten om de abdij materieel te ondersteunen, was het steeds meer de abt die als verantwoordelijke beschouwd werd om deze figuren succesvol in te schakelen in het netwerk van de abdij, zoals onder meer Richard van Saint-Vanne actief deed via de creatie van een *liber vitae*. In de bronnen van de tweede helft van de elfde eeuw werd het tweeluik van het monastieke leiderschap steeds prominenter als een abbatiale verantwoordelijkheid voorgesteld, waarbij beide luiken elkaar aanvulden en versterkten. Abten mochten dus contacten met leken onderhouden voor het welslagen van de abdij. Beleidsmatige handelingen werden omgeven door een discours van monastieke deugden, maar er werd ook benadrukt dat een succesvolle economische politiek zonder regulier beleid of spirituele strengheid geen kans had op slagen. Op deze manier werd abbatiaal leiderschap steeds meer geïdealiseerd als ideaaltype, hoewel ook praktische zaken van groot belang bleven. Dat dergelijk discours voor spanningen zorgde in het beschrijven leiderschap van abten die niet volledig aan dit ideaal konden voldoen, zal ook later in dit hoofdstuk nog aangetoond worden.

4.3.2 Abt of architect: bouwen in monastieke context

Wanneer in de loop van de tiende eeuw het kloosterwezen een nieuw elan kende en het aantal gemeenschappen zich uitbreidde, werd deze groei ondersteund door diverse bouwcampagnes om het toenemend aantal religieuzen van een aangepast onderkomen en nieuwe kerken te voorzien. Dergelijke bouwijver is in historiografie regelmatig voorgesteld als onderdeel van een heel pak van hervormingsmaatregelen, waar ook de uitbouw van liturgie of de strikte naleving van de regel onder vielen. Onder meer op basis van architecturale kenmerken wilde men zo hervormingsnetwerken (re)construeren.²⁶² Dat een vast “bouwpakket” aan hervormingsmaatregelen eerder een historiografische constructie dan historische weergave zijn, moge intussen wel duidelijk zijn.²⁶³ Dit neemt echter niet weg, dat diverse tiende- en elfde -eeuwse bronnen focusten op bouwcampagnes en architecturale ingrepen die moesten tegemoet komen aan de veranderende noden van de groeiende gemeenschappen. Met welke voorzieningen een monnikengemeenschap moest omkaderd worden, werd in de Regel van Benedictus

²⁶² Voorbeelden onder meer bij Hirschmann, "Abbés réformateurs, abbés constructeurs - quelques précurseurs et contemporains de Suger", p. 21-30; Sanderson, "Monastic Architecture and the Gorze reform reconsidered", p. 81-90.

²⁶³ Zie onder meer het historiografisch overzicht in hoofdstuk 1.2

slechts zijdelings behandeld. Er werd geopperd dat de noodzakelijke behoeften, zoals molens, water, de tuin en de verschillende nijverheden zich het best binnen het klooster zouden bevinden, opdat de monniken hun ziel niet in gevaar zouden brengen door naar buiten te gaan.²⁶⁴ Hiermee werd ook gesuggereerd dat het klooster volledig ommuurd diende te zijn en afgesloten voor de buitenwereld. De grens tussen goddelijke wereld en buitenwereld, gesymboliseerd door de kloostermuur, was echter geenszins waterdicht en in de inplanning van de monastieke gebouwen werd zowel de afsluiting van de wereld als de relatie ermee gesymboliseerd.²⁶⁵ Niet alleen trokken monniken naar buiten, ook kwamen leken naar binnen. De abdijkerk bleek hierbij een ontmoetingsplek waar beide groepen elkaar vonden, voornamelijk in de verering van de aanwezige relieken. Deze speelden een belangrijke rol voor de constructie van de kerk. Vaak immers werden nieuwe bouwwerkzaamheden aangevat ten gevolge van een elevatie van relieken, of omgekeerd werden door de bouwwerken oude relieken teruggevonden, die een eervolle plaats ter veneratie verkregen.²⁶⁶ Hoewel Benedictus aangaf dat het *oratorium* als enige functie had de monniken te laten bidden,²⁶⁷ eisten ook de leken hier hun plaats op. Dit was niet onlogisch, aangezien zij vaak mee ingestaan hadden voor de financiering van de bouwwerken. Zoals hieronder duidelijk zal worden, varieerde echter doorheen de tijd de wijze waarop architectuur werd ingezet in de relatie tussen leken en monniken. Voornamelijk vanaf de elfde eeuw werd met de constructie van aangebouwde cryptes gepoogd om zowel leken als monniken hun rol te laten spelen in de liturgische ruimte. Een andere evolutie is te vinden in de representatie van bouwinitiatieven waarbij voornamelijk vanaf de elfde eeuw een toenemend aantal symbolische betekenissen aan het bouwen werden toegeschreven, die vaak ook verbonden werden aan het leiderschap van de abt en de uitstraling van de gemeenschap. Uiteraard bleef de basisfunctie gedurende de gehele periode van tel: een gemeenschap kon God pas goed dienen indien hiervoor de juiste omkadering aanwezig was, namelijk afgesloten kloostergebouwen en een abdijkerk waar men zich zonder afleiding op het hemelse kon richten en waarvan de kunstigheid van het bouwwerk een uitbeelding was van de glorie van God.

²⁶⁴ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 660, hfst. 66, 7-8.

²⁶⁵ Een architecturaal typevoorbeeld is het plan van de abdij van Sankt-Gall uit de Karolingische periode en dat door een meerderheid van de kloosters in de middeleeuwen nagevolgd werd. Daarin stond het *claustrum*, de kern van de abdij, in verbinding met de kerk. Daarrond sloten de andere gebouwen en functies aan. Melville, "Inside and outside", p. 168-169; 175-177.

²⁶⁶ Helvétius, "Hagiographie et architecture en Basse-Lotharingie médiévale", p. 30, 32-33. Helvetius onderzocht meerdere gevallen waarbij de combinatie van archeologische elementen en hagiografische bronnen elkaar versterkte.

²⁶⁷ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 610, hfst. 52.

Een functionele benadering van bouwwerken in de tiende eeuw

In de vroegste bronnen waren slechts enkele aanwijzingen te vinden over constructiewerken die gepaard gingen met de opstart van een nieuwe gemeenschap. In Brogne liet Gerard voor zijn nieuwe stichting een kerk en abdijgebouwen optrekken.²⁶⁸ De wijding van de kerk en de zegening van de kloostergebouwen en de poort werd kort beschreven in het eigentijdse *Sermo de adventu S. Eugenii*.²⁶⁹ In deze tekst werd de translatie van de relieken van Eugenius uit Saint-Denis in 919 verhaald, waarvan de wijding in 925 het sluitstuk was, waarna de cultus van de heilige van start zou kunnen gaan.²⁷⁰ Verdere details over de architecturale verwezenlijkingen van Gerard geven de bronnen ons niet. Enkel de *miracula S. Eugenii*, gedateerd na het abbatiaat van Gerard, geven een summiere beschrijving van de structuur van de kerk. Uit deze tekst blijkt tevens dat dat de kerk niet enkel voor monniken toegankelijk was, maar ook voor pelgrims en inwoners uit de omgeving.²⁷¹ Ook in andere tiende-eeuwse bronnen zijn weinig verwijzingen te vinden naar abbatiaal initiatief voor constructiewerken. De *Vita Kaddroe* legde de verantwoordelijkheid voor het uitbreiden van de kerk in Saint-Mihiel-en-Thiérache ten behoeve van de nieuw gevestigde gemeenschap, bij Hersinde, de adellijke dame die de Ierse pelgrims opgevangen had. Verder in de *vita* was het Kaddroë die in de abdij van Saint-Thierry de verantwoordelijkheid toegeschreven kreeg om uit de bestaande ruïnes en as, opnieuw gebouwen voor de gemeenschap op te richten.²⁷² Dat tiende-eeuwse abten het niet als hun voornaamste verantwoordelijkheid beschouwden om hun naam als bouwheer te vestigen, blijkt ook uit de *Gesta abbatum Lobensium*. Hierin beschreef Folcuinus de bouwwerken die tijdens zijn abbatiaat gerealiseerd werden, maar gaf zelf aan dat bisschop Notger hiervoor de initiatiefnemer

²⁶⁸ Op deze plaats stond waarschijnlijk al een kapel die stamde uit de tijd van Pepijn II (d. 714). Eerst werd deze uitgebreid, maar wanneer men aan de bouw van de abdij begon, werd ook een nieuwe abdijkerk gebouwd. *Virtutes et miracula Sancti Eugenii*, p. 259; Christian Sapin, "Brogne, l'abbaye Saint-Gérard. Les prémices d'un monastère dans l'Europe du X^e siècle. Premiers résultats des recherches archéologiques", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 85, (2011), p. 57-84.

²⁶⁹ *Benedixit nova oratorii aedificia, sanctumque corpus Eugenii in loci ubi requiescebat revisit... Quo peracto circumiens claustra monasterii omnia habitacula fratrum benedixit. Deinde pergens ad portam sanctificavit eam in honore sancti Michaelis archangeli, sanctique Thomae apostoli atque Agathae virginis. La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne*, in: Daniel Misonne (ed.), *Revue Bénédictine*, 74, (1964), p. 101.

²⁷⁰ Daniel Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", in: *ibid.*, 111, (2001), p. 91; Daniel Misonne, "La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne", in: *Revue Bénédictine*, 74, (1964), p. 101, 106-107; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, 221-223.

²⁷¹ Misonne, "Les miracles de Saint-Eugène à Brogne. Etude littéraire et historique, nouvelle édition", p. 244; *Virtutes et miracula Sancti Eugenii*, p. 265, 271, 274, hfst. 11, 22, 26.

²⁷² *Vita sancti Cadroae*, p. 492, 496, hfst. 13, 25.

was en de abt slechts de uitvoerder.²⁷³ De juiste architecturale omkadering had voornamelijk een functionele connotatie maar werd niet direct gekoppeld aan de abbatiale identiteit. De *gesta* beschreven hoe het refectorium werd afgewerkt en voorzien van een fontein met waterbassin. Ook werden de houten gaanderijen in de abdij in steen herbouwd en van een echt dak voorzien, zodat deze niet jaarlijks moesten opgelapt worden. De Sint-Pauluskerk, door de Hongaren afgebrand in 954, werd herbouwd en uitgebreid met een ziekenzaal. De hoofdkerk werd gedecoreerd en beschilderd en voorzien van een extra altaar. Ten slotte liet Folcuinus ook twee klokken maken waarvan hij de ene aan St. Pieters en de andere aan St. Ursmarus wijdde.²⁷⁴ Deze klokken regelden niet alleen het dagritme van de monniken,²⁷⁵ maar waren ook in de verre omgeving duidelijk hoorbaar, waarmee de abdij van Lobbes ook op de omwonenden haar stempel drukte. Tijdens het abbatiaat van Folcuinus werd eveneens een aanvang gemaakt met de bouw van een derde kerk van Lobbes, gelegen op de Saint-Mont en bedoeld voor de lekenverering van de heiligen in Lobbes.²⁷⁶

Ook de *Vita Johannis* besprak de infrastructuurwerken die noodzakelijk gevonden werden voor het functioneren van een monnikengemeenschap. Ansteus, een lid van de prille gemeenschap van Gorze, werd omschreven als een kundig architect.²⁷⁷ Hij verwierf het abbatiaat in Saint-Arnoul en daar ondernam hij direct grote architecturale werken, volgens een plan dat de monastieke orde ondersteunde, zodat de gebouwen geschikt werden voor de goddelijke dienst.²⁷⁸

In Gorze zelf werden de bouwwerken niet aan abt Einold, maar aan het initiatief van Johannes toegeschreven. Hij liet diverse gebouwen volledig opnieuw reconstrueren en zorgde dat het huis van God meer glans verkreeg, onder meer door de tombe van Gorgo te vernieuwen, altaren te decoreren, zodat alles aanwezig was om de goddelijke cultus met veel luister te vieren.²⁷⁹ Door deze verantwoordelijkheden bij Johannes als prior van de abdij te leggen, werd deze functie een soort afspiegeling van abbatiale verantwoordelijkheden. Daarom vervolgde de *vita* dat alles wat Johannes ondernam, de goedkeuring van abt Einold had, zodat niet de impressie werd geschapen dat het gezag van de abt ondermijnd werd.

²⁷³ *In monasterio nostro aedificia nonnulla, instinctu episcopi, opera abbatis facta*, Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 70; hfst. 29.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 70-71, hfst. 29.

²⁷⁵ Het belang en de betekenis van klokken voor een monastieke gemeenschap wordt besproken in Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, p. 245-246.

²⁷⁶ Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 71, hfst. 30.

²⁷⁷ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 96, hfst. 66.

²⁷⁸ *Habitacula enim monastico ordini pulcherrimo scemate construens locum, quem omnino incultum et nullis ad religionem institutionibus suscepit, ad omnes usus Domino serviendi aptissimum reddidit...* *Ibid.*, p. 97, hst. 67.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 119, hfst. 90.

Niet enkel infrastructuurwerken met een zuiver monastieke of liturgische functie werden besproken. In de tiende-eeuwse bronnen zijn ook diverse getuigenissen terug te vinden van omwallingen. Zo beschreef Folcuinus hoe Rathier, die in 970 zijn plaats innam, de abdij ommuurde zoals een fort. De *gesta* verklaarden deze ingreep als angst van Rathier voor de verwanten van Folcuinus.²⁸⁰ Toch moeten niet enkel persoonlijke motieven aan de grondslag hiervan gelegen hebben. De aanval van de Noormannen (954) waarbij de abdij ternauwernood gered was, lag waarschijnlijk nog vers in het geheugen. Ook andere bronnen verwijzen naar dergelijke ingrepen. De *Vita Johannis* bijvoorbeeld beschreef hoe zowel de abdij van Saint-Arnoul als deze van Gorze ommuurd werden zoals een kasteel. Hierdoor werd de abdij niet alleen verdedigd tegen geweld, maar kon men indien nodig ook zelf aanvallen uitvoeren.²⁸¹ Dat dergelijke beschermingsmaatregelen wel degelijk hun belang hadden, werd aangetoond in de *Miracula S. Gorgonii*. Deze betreurden dat de omwalling rond Gorze nog niet voltooid was wanneer de Hongaren in 954 een inval deden. Hierdoor hadden ze zonder enig probleem tot aan de poort van de abdij kunnen rijden, die ze dagenlang omsingelden, maar niet aanvielen.²⁸² De bouw van dergelijke omwallingen rond de abdij in de tiende eeuw was dus gestoeld op reële verdedigingsnaden en niet louter bedoeld als veruiterlijking van de symbolische grens tussen de spirituele wereld van de abdij en de buitenwereld. Wel was de onderneming vaak onderdeel van grotere reconstructiewerken aan de abdij, die de gemeenschap uitstraling moesten verlenen en de ideale omstandigheden creëren voor de goddelijke dienst. Soberheid was hierbij allerm minst een vereiste, Zoals blijkt uit de kerken die rijkelijk voorzien werden van decoratieve elementen en schilderijen, gefinancierd door adellijke donatoren of bisschoppen en uitgevoerd door de abt.

De abt als bouwheer

Vanaf de elfde eeuw werd de band tussen bouwcampagnes en bloeiend kloosterwezen sterker en meer dan voorheen verbonden met de figuur van de abt. Vanaf de jaren 980 werd in de hagiografie bouwen steeds meer als abbatiaal kenmerk beschouwd. Waar onder de Ottonen en Saliërs men vooral bleef vasthouden aan de bisschop als *Bauherr*, waren in het oosten en zuiden van het Franse rijk vanaf het jaar 1000 steeds meer voorbeelden terug te vinden van abten-bouwers. Een bekend voorbeeld hiervan is Willem

²⁸⁰ *Ratherius ut ostenderet prioris inimicitiae causas, locum invadit, et metuens abbatis animositatem simulque cognationem eius, quae non erat infima, claustrum in modum castelli cingit*, Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 70, hfst. 28.

²⁸¹ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 99, 119, hfst 67, 90.

²⁸² Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*; p. 188-190, hfst. 20.

van Volpiano, die grootschalige bouwwerken ondernam in Fécamps, Fruttaria en Dijon.²⁸³ De biograaf van Willem van Volpiano, Rodulf Glaber beschreef in zijn *historiae* ook hoe rond het jaar 1000 Europa bedekt raakte door “de witte mantel van kerken”.²⁸⁴ Een aanzienlijk deel hiervan was het werk van abten, maar ook in kathedraalsteden waren er grootste bouwwerken.²⁸⁵ Uiteraard was een groot deel van deze infrastructuurwerken niet volledig nieuw te noemen en kon men voortbouwen op de verworvenheden van de eeuwen voorheen.²⁸⁶ Toch is het opvallend dat vanaf de elfde eeuw, de focus op bouwprojecten in bronnen nadrukkelijker aanwezig is.

Het werk van Iogna-Prat toonde aan dat vanaf de elfde eeuw het kerkgebouw nog meer dan voorheen beladen werd met betekenislagen, waarbij het gebouw steeds meer de kenmerken van een heilige persoon meekreeg. De wijdingsrite speelde hierin onder meer een rol door de relatie tussen het sacrament van de eucharistie en het gebouw van de kerk te benadrukken. Tegelijk werden steeds meer parallellen getrokken tussen de kerk als gebouw en de Kerk als gemeenschap, met christenen als levende bouwstenen.²⁸⁷ Dit onderzoek lag in de lijn van verschillende projecten sinds de jaren 2000, waarbij een samenwerking tussen archeologen en teksthistorici focuste op ruimtelijkheid als sociale constructie,²⁸⁸ en minder op de bouwtechnische aspecten. Op deze manier werd aangetoond dat het kerk- of kloostergebouw ook een aanvulling kon zijn op het uitdrukken van de identiteit van gemeenschappen.²⁸⁹ Via haar architectuur oefende de monastieke levenswijze zo een invloed uit op de ruimte rondom haar. Dit had ook een invloed op de andere gebruikers van dezelfde ruimte, zoals de aristocratische samenleving.²⁹⁰ Architecturale projecten als kerken en torens verleenden de abdij ook uitstraling en zichtbaarheid naar buiten toe. Verschillende bronnen verwezen naar de

²⁸³ Iogna-Prat, *La maison dieu*, p. 331; Christian Sapin, "Construire et réformer: nouvelles perspectives de recherche sur le bâti religieux au X^e siècle", in: Dominique; Iogna-Prat, et al. (eds.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes Presses Universitaires de Rennes (2013), p. 521-522.

²⁸⁴ Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, p. 116, boek 3, hfst. 13.

²⁸⁵ Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 208-209.

²⁸⁶ Iogna-Prat, *La maison dieu*, p. 329.

²⁸⁷ Ibid., p. 357, 449, 458.

²⁸⁸ Ibid., p. 312.

²⁸⁹ Zo heeft Anne Baud over Cluny III geconcludeerd dat de kerk de zelfdefiniëring van Cluny als een “klein Rome” uitdroeg, een identiteit die teksthistorici ook al onderzocht was.. Anne Baud, "La "Maior Ecclesia" - 1088 (?) - 1130. Expression monumentale de l'Ecclesia cluniacensis", in: Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (eds.), *Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert; Positionen der Forschung. Historischer Begleitband zur Ausstellung Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kulter am Aufgang der Romanik*, Munchen: Finck (2006) p. 223-224; Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IX^e au XII^e siècle. Tour d'horizon historiographique", p. 42.

²⁹⁰ Rosé, "Les moines et leur vie communautaire du IX^e au XII^e siècle. Tour d'horizon historiographique"; p. 42-43.

luister van een kloostergebouw als referentie voor de levenswijze van de leden van haar gemeenschap en van het succes van de heilige die erin vereerd werd.

Het idee dat een bloeiend kloosterleven zijn uitdrukking zag in de architectuur, komt ook naar voren in de bronnen over Richard van Saint-Vanne. Zowel de *gesta* als de kroniek van Hugo van Flavigny, beschreven hoe Richard en Frederik bij hun intrede in Saint-Vanne eerst afgeschrikt werden door de armoedige toestand van de kloostergebouwen, in die mate dat dit hen deed twifelen aan de algemene geschiktheid van de gemeenschap.²⁹¹ Het mag dan ook geen verwondering wekken dat een van de eerste beschreven beleidsdaden van Richard bij de aanvang van zijn abbatiaat, gericht was op het renoveren en veranderen van de gebouwen, handelingen die uitgebreid belicht werden door Hugo van Flavigny. De abdijkerk werd vanaf de fundamente tot een betere en grotere basiliek herbouwd. Ook de binnenkant van de kerk werd grondig aangepakt: verschillende nieuwe altaren met relieken kregen een plaats en de kerkschat en decoratie van de kerk werden aanzienlijk uitgebreid. Dit was grotendeels te danken aan verschillende donatoren, waaronder adellijke families en de Duitse keizer. Het meest opmerkelijk is hierbij de bijdrage van de Verdun-Ardennefamilie, die door Hugo van Flavigny uitgebreid besproken werd.²⁹²

Deze familie zorgde niet enkel via schenkingen voor de algemene ondersteuning en uitstraling van de abdij, maar ging zich ook persoonlijk gaan bemoeien met de architectuur van kerk en klooster, die op deze manier niet enkel de uitstraling van de gemeenschap, maar ook van de familie vergrootte.²⁹³ Zo zou Herman van Enname de verbouwingen aan de rechterkruisbeuk op zich genomen hebben waar een kapel ter ere van Saint-Laurent werd opgericht. Zijn broeder Frederik, die samen met Richard ingetreden was, zou verantwoordelijk geweest zijn voor de linkerkruisbeuk waar een altaar ter ere van Vedastus en Remigius opgericht werd.²⁹⁴ Frederik financierde ook de bouw van de voorraadkamer, het dormitorium en beide nieuwe stenen kerktorens.²⁹⁵ Deze gelegenheid werd door Hugo van Flavigny aangegrepen om de verdiensten van Frederik te benadrukken, die niet alleen door zijn familiale achtergrond voor aanzienlijke financiële bijdragen kon zorgen, maar die daarnaast ook een ware nederige monnik was en zich niet te min voelde voor handenarbeid. Wanneer een helper zich schaamde omdat hij mortel moest dragen voor de bouwwerken, nam Frederik deze nederige taak over en

²⁹¹ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p.370-371, hoofdstuk 4; *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, p. 48, hfst. 9.

²⁹² Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 373-375, hfst. 8; *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, p. 48-49, hfst. 9; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 115-120; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 83-84.

²⁹³ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 87.

²⁹⁴ *Vita Richardi*, p. 285, hfst. 9.

²⁹⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 373, hfst. 7.

toonde zich een voorbeeld voor allen, terwijl hij zelf zoon was van een graaf, broer van twee hertogen en een verwant van de keizer.²⁹⁶ Dit werd aangegrepen om nog andere voorbeelden te geven die de nederigheid van Frederik accentueerden, ondanks zijn hoge afkomst.²⁹⁷

Tijdens de bouwwerken aan de kerk werden ook verschillende bisschopsgraven (her)ontdekt.²⁹⁸ Richard wees deze bisschoppen een belangrijke plaats toe in de nieuwe kerk, die zich onder zijn abbatiaat profileerde als de bisschoppelijke begraafplaats van Verdun.²⁹⁹ Hiertoe kreeg de crypte van de kerk een nieuw uiterlijk. De lichamen van de bisschoppen Hilduinus en Hatto die op die plaats begraven waren, werden verplaatst naar de rechterbeuk van de kerk, en het lichaam van Madalveus dat ongeschonden was teruggevonden, kreeg een plaats in de crypte onder het nieuwe altaar dat gewijd was aan Maria en Johannes de Evangelist.³⁰⁰ Later in zijn abbatiaat liet Richard ook nog de kruisgang van de abdij reconstrueren, waarbij hij volgens de *Vita Richardi* zuilen zou hebben laten komen uit de abdij van Saint-Amand, waar hij van 1013 tot 1018 abt was.³⁰¹

Hoewel de werkzaamheden in Saint-Vanne zowel Richards leiderschap als het patronaat van de Verdun-Ardennefamilie uitdroegen, was het toch vooral Richards reputatie als bouwer die zich verspreidde. De bekommernis om via constructiewerken de beste fysieke omstandigheden te garanderen voor de uitvoering van de Regel van Benedictus, bleek echter geen louter positieve invloed na te laten. In een brief van Petrus Damianus,

²⁹⁶ *Vir humilitatis et gratiae Fredericus vere monachus, terrae fossor accessit et quod effossum est onere facto exportavit. Quis iam similia facere erubesceret, cum videret Fredericum comitis filium, fratrem duorum ducum, imperatoris consanguineum, et fecisse et non erubuisse?* Ibid., p. 373, hfst. 7.

²⁹⁷ Zo was Frederik ook een voorbeeld voor zijn broer Herman. Deze kwam langs in de abdij en zag dat Frederik in de keukens aan het afwassen was. Hierover was deze verontwaardigd, omdat dit toch geen werk was voor iemand van zijn afkomst. Frederik echter antwoordde, in tegenstelling tot wat verwacht zou worden, dat hij er inderdaad niet nederig genoeg voor was, wanneer men de heilige Petrus of Vanne als voorbeeld nam. Ibid., p. 373, hfst. 7.

²⁹⁸ Volgens Hugo groef Richard vijf bisschoppen van Verdun op, volgens de latere *vita Richardi* waren dit er acht. Ibid., p. 374; *Vita Richardi*, p. 523. Nog volgens de *vita* zou na de ontdekking van deze graven, een monnik een visioen gekregen hebben waarbij een van de bisschoppen verscheen en vroeg in naam van allen om hun laatste rustplaats niet te verstoren. De volgende morgen werden deze graven plechtig gezegend en opnieuw dichtgemaakt om aan deze vraag tegemoet te komen. In de plaats daarvan werd een monument ter hunner ere gebouwd, zodat gelovigen de rust van de tombes niet zouden verstoren in hun verering. Ibid., p. 284, hfst. 8.

²⁹⁹ Voor meer info Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 86; zie ook verder hoofdstuk 4.3.3.

³⁰⁰ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 373. Volgens de *vita Richardi* kon de bouw van de crypte ook aan Richard toegeschreven worden, een teken dat bouwwerken en meer specifiek de bouw van cryptes later vereenzelvigd werd met actief abbatiaal beleid. Deze veronderstelling uit de *vita* is echter foutief, de crypte werd ook reeds in de *gesta* van Bertarius vermeld. Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 110. Over de reorganisatie van de bisschoppelijke lichamen, zie ook ibid., p. 111.

³⁰¹ Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 208; *Vita Richardi*, p. 287, hfst. 12.

gedateerd rond 1068, verwees deze naar een visioen dat hij gehoord had van hertog Godfried III van Lotharingen over diens nonkel Godfried II, hertog van Nederlotharingen (de broer van Frederik van Verdun). In dit visioen werd Godfried II voorgesteld als de verpersoonlijking van *iustitia* en werd hij opgewacht door engelen. Ook Richard kwam voor in dit visioen, maar dan in de hel, waar hij oneindig werktuigen voor constructiewerken moest oprichten, omdat hij ook tijdens zijn leven zinloos en frivool kerken gebouwd had.³⁰²

Terwijl Richard in Verdun een actieve bouwcampagne opzette en op deze manier ook de uitstraling van de abdij verbond met zijn eigen ondernemingszin en met een van de machtigste families van Lotharingen, zijn er minder aanwijzingen van een dergelijke bouwpolitiek door Richard persoonlijk in de andere abdijen waar hij voor kortere of langere tijd de leiding over had. Enkel in Saint-Laurent in Luik werd verwezen naar de betrokkenheid van Richard bij de constructiewerken aan de abdij.³⁰³ Deze bouwwerken waren reeds halverwege de tiende eeuw begonnen, maar werden pas voltooid onder abt Stephanus, een vroegere monnik van Verdun die in Saint-Laurent aangesteld was.³⁰⁴

Een werk van lange adem

Gezien de lange termijn die dergelijk ondernemingen vereisten, is het niet verwonderlijk dat in vele abdijen, de reconstructiewerken niet ondernomen werden tijdens kortere interventies van abten als Richard en Poppo, maar onder de generatie na hen. In de abdij van Lobbes werd onder abt Hugo (1033-1053) van start gegaan met de bouw van de abdijkerk, maar de bouwwerken zetten zich verder onder zijn opvolgers Adelardus en Fulcard.³⁰⁵ In Saint-Amand startte Malbod (1018-1062) met de verbouwing van de kerk die in 1040 gewijd werd,³⁰⁶ in Sint-Truiden werd onder Guntram (1033-1055) onder meer met de bouw van een monumentale toren gestart, zijn opvolger Adelardus zette deze werken

³⁰² Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 45 met verwijzing naar *Die Briefe des Petrus Damiani*, in: K. Reindel (ed.), *MGH, Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, 4, 4, Munchen: (1993), 72-73. Vanderputten wees erop dat de auteur in de brief zich waarschijnlijk niet bewust was van de nauwe samenwerking tussen beide protagonisten in het visioen, en de ondersteuning van Richards bouwcampagnes door de hertogelijke familie. Ook de meeste eigentijdse commentatoren op deze tekst hebben hier weinig rekening mee gehouden. Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 87; Hirschmann, "Klosterreform und Grundherrschaft. Richard von St. Vanne", p. 209-210, n. 956.

³⁰³ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 376.

³⁰⁴ Reinier van Luik, *Vita Wolbodonis episcopi Leodiensis*, in: Wilhelm Arndt (ed.), *MGH, SS*, 20, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1868), p. 570; Reinier van Luik, *Vita Reginardi*, in: Wilhelm Arndt (ed.), *MGH, SS*, 20, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1868), p. 574, hfst. 10.

³⁰⁵ *Gesta abbatum Lobbiensium continuata*, p. 310-312.

³⁰⁶ Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, p. 123; *Annales Elnonenses*, p. 12.

verder, vergrootte de abdij en bouwde er een muur rond.³⁰⁷ Hoewel deze toren oorspronkelijk tot doel had de zichtbaarheid en uitstraling van de abdij uit te dragen naar de omgeving, werd hij in de conflicten waar de abdij op het einde van de elfde eeuw in terechtkwam, een belegerd bolwerk waar abt Lanzo zich in verschool tegen het leger waarmee Luipo de abdij in bezit nam.³⁰⁸

Dat bouwprojecten een lange-termijnproject waren, eerder dan verwezenlijkingen die aan het beleid van één abt konden toegeschreven worden, blijkt ook in de abdij van Sint-Bertijns. Tijdens het abbatiaat van de hervormingsgezinde Roderic (1021-1042) had een brand de abdijkerk in as gelegd. Tevens werd de gemeenschap getroffen door een epidemie. Pas met het herbouwen van de kerk onder Bovo werd een nieuw elan gevonden voor de gemeenschap en werd in de bronnen die Bovo neerschreef, ook expliciet het bouwen aan zijn leiderschap gekoppeld.³⁰⁹ Het idee dat de toestand van de gebouwen een weerspiegeling was van de gesteldheid van de gemeenschap, was dus zeker niet vreemd voor elfde-eeuwse geesten, zoals hoger ook al bleek bij Richard van Saint-Vanne. Simon van Sint-Bertijns, die de *gesta abbatum* in de twaalfde eeuw schreef, ging in deze redenering nog een stap verder, en insinueerde dat de brand van de kerk onder Roderic, een straf van God was voor het gedrag van de monniken die Roderic niet gehoorzaam waren. Zoals Vanderputten aantoonde, wilde hij via deze weg vooral Lambertus' hervormingspogingen faciliteren. Hiervoor aarzelde Simon niet om de temporele aanduidingen enigszins aan te passen, om zijn verhaal logischer op te bouwen voor het door hem beoogde doel.³¹⁰ Bovo werd in elk geval herinnerd omwille van zijn inspanningen voor de heropbouw, waarnaar ook in zijn epitaaf verwezen werd.³¹¹ Ook onder Heribert, de opvolger van Bovo, werden de bouwwerken verder gezet, evenals de bespreking ervan in de *gesta*. In 1079 volgde echter een tweede brand, die tevens de een deel van de abdij verwoestte.³¹² Diens opvolger, abt Johannes begon zonder dralen aan de heropbouw tot een mooiere kerk, met hulp van alle broeders. Op deze manier werd niet enkel de buitenkant van de kerk voltooid, maar werden ook morele fouten van de monniken gecorrigeerd.³¹³

³⁰⁷ Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 233-235, hfst. 9-10.

³⁰⁸ Zie hoger, hoofdstuk 4.1.5. voor de bespreking van dit conflict.

³⁰⁹ In de proloog op de *Inventio et elevatio S. Bertini* omschreef Bovo de gemeenschap als een *malus sapor*. De *miracula S. Bertini*, tevens geschreven onder het abbatiaat van Bovo verwezen naar de brand en de herbouw die alles weer ten goede zou moeten keren. *atque post tantam incendii desolationem iam Dei gratia monasterio nostro ac omnibus reedificatis et restauratis in melius*. Bovo van Sint-Bertijns, *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*, p. 526; *Miracula S. Bertini*, p. 518.

³¹⁰ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 156-160.

³¹¹ *Hanc fabricam primo templi fundavit ab imo*. Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 639.

³¹² *Ibid.*, p. 640, hfst. 18 over de heropbouw, *ibid.*, p. 642, hfst. 26 over de tweede brand.

³¹³ *Ibid.*, p. 642, hfst. 27.

De casus in Sint-Bertijns toont aan dat bouwen in een abdij niet zomaar monocausaal mag verklaard worden als het werk van een hervormer, maar dat er verschillende betekenislagen aanwezig konden zijn, van zowel zeer praktische als meer transcendente aard. Zo werd de bouw van de kerk beschouwd als een verwezenlijking waar een abt trots op mocht zijn, getuige het epitaaf van Bovo. Tegelijk was dit een werk van lange adem, zeker door de vele tegenslagen en daardoor bij uitstek een bewijs dat goed leiderschap eerder een lange termijnevolutie was eerder een korte hervorming. Verschillende abten van Sint-Bertijns vertoonden dus in hun leiderschap eigenschappen die aan hervormers werden toegeschreven, ook al werden bijvoorbeeld Bovo of Heribert niet als dusdanig beschouwd in de eigentijdse of hedendaagse historiografie.³¹⁴

Tevens werd de staat van de gebouwen verbonden met de levenswijze van de gemeenschap. Uiteraard had de toestand waarin de kerk zich bevond een weerslag op de gemeenschap: niet alleen werd ze gehinderd in haar uitvoering van de erediensten, ook kon ze de relieken geen gepast onderdak geven en daardoor minder leken en de bijhorende donaties ontvangen. De kroniek ging echter nog verder. De eerste brand werd gerecupereerd als een straf van God voor de ongehoorzaamheid van de monniken en de reconstructie had ook als doel de gemeenschap weer op het juiste spoor te krijgen. Hoewel de bouw van de kerk dus een antwoord bood op het fysieke tekort aan een gebouw om de erediensten in te volbrengen; weerspiegelde het ook het verlangen om aan de gemeenschap te bouwen die op de meest eervolle wijze God zou kunnen dienen, waarvoor de abt als vader van de monniken verantwoordelijk voor was.

Ook het abbatiaat van Lambertus van Sint-Bertijns werd gekenmerkt door intense bouwijver. Het *Tractatus de moribus Lamberti*, geschreven ten tijde van zijn abbatiaat, noemde deze verwezenlijkingen in één adem met het pauselijk privilege waarin de rechten van Sint-Bertijns bevestigd werden en met de aanneming van de cluniacenzergebruiken, beiden cruciale kernpunten voor de gemeenschap. Door de renovaties kon immers de goddelijke dienst weer naar behoren uitgevoerd worden. Ook werden nuttige en noodzakelijke infrastructuurwerken uitgevoerd, zoals de versterking van het klooster en de aanleg van een kanaal.³¹⁵ De *gesta* bespraken de bouwpolitiek van

³¹⁴ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 166.

³¹⁵ *Habet iam dicta aecclesia intus et extra privilegia omni iure et lege confirmata, regali manu et episcopali concessione insuper et apostolica auctoritate signata. Renovata sunt omnia fundamenta et amplificata ipsius aecclesiae per admirabilem virum Lambertum atque in brevitempore subtili et decenti opere videntur. Aquarum conductus amenitatem simul et renovationem conferens intuentibus inibi monstratur. Positio ipsius loci muro fortitudinis inexpugnabili vallatur. Ab orientali plaga aquis inundantibus et maris vicinia circumcingitur. Nichil in illo loco deest vel pulchritudinis vel exquirendae necessitatis, sed omnia et visu pariter et usu saluberrima esse probantur. Cernitur in supradicto loco quicquid religioni gratum ac desiderabile expetitur. Omnis sufficientia inibi a domino Deo et manentibus et advenientibus prestatur. Conventus ipsius aecclesiae in vera religione, coniuncta simul aeternae beatitudinis contemplatione, divino succensus amore,*

Lambertus nog uitvoeriger in meerdere hoofdstukken, waarbij ook de bouw van een molen, een Mariakapel, een tehuis voor de zieken, een slaapzaal, gastenverblijf en twee torens uitgebreid de aandacht kregen.³¹⁶

Gezien de connotaties die de *gesta* eerder al had gelegd, tussen de infrastructuur en de morele toestand van gemeenschap, leek de conclusie voor de hand te liggen, namelijk dat Lambertus voor een algemene herwaardering van de gemeenschap had gezorgd. Hiermee lag zijn beleid in het verlengde van de elfde-eeuwse evoluties waarbij er niet enkel een toename was in het aantal religieuze gebouwen, maar dat deze ook een veelheid aan betekenislagen toegedicht kregen.

Architecturale realisaties in het voetlicht

Deze groeiende aandacht, wordt ook weerspiegeld in een type historiografie dat zich specifiek richtte op de bouw en wijding van een kerk: de *de constructione ecclesiae*, vaak gecombineerd met een *dedicatio*³¹⁷ Met dit type tekst konden abten en gemeenschappen nog nadrukkelijker hun architecturale realisaties in het licht plaatsen en het gebeuren van de wijding herinneren. Een voorbeeld hiervan is te vinden in Stavelot waar de *dedicatio et inventio Stabulensis* door een monnik van de abdij werd geschreven in 1048. Hierin werd uitgebreid beschreven hoe op 5 juni 1040 de wijding van de kerk gevierd was. Verschillende vooraanstaanden waren hierbij aanwezig, zoals de aartsbisschoppen van Keulen, Bremen, Kamerijk, de bisschoppen van Luik, Metz en Utrecht en ook Richard van Saint-Vanne.³¹⁸ Poppo was ook persoonlijk naar Luik getrokken om keizer Hendrik III uit te nodigen, die na de wijding verschillende schenkingen deed aan de abdij en oude privileges bevestigde.³¹⁹ Niet alleen de kerk werd gezegend, ook maakte men een rondtocht met de relieken van Remaclus en andere heiligen langs de muur die de abdij en begraafplaats omringde, om die in te zegenen, net zoals de poort. Daarna werd Remaclus plechtig in processie, met Hendrik III als drager van het reliquarium op zijn definitieve plaats in de kerk gelegd en volgde een misviering. Het uitzicht van de kerk zelf, die op het moment van de wijding nog niet volledig voltooid was, werd in de tekst niet uitgediept.

Deo ipsi servire apertis indiciis honestatis ac sanctitatis demonstratur. Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini, p. 950, hfst. 8.

³¹⁶ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 650-651, hfst. 75-80.

³¹⁷ Iogna-Prat, *La maison dieu*, p. 345.

³¹⁸ Bronnen over Richard vermelden dit niet, de *dedicatio* wel. Dit toont aan dat na zijn dood in 1046, de vermaardheid van Richard nog aanzienlijk was, gezien hij hier op dezelfde hoogte wordt geplaatst als enkele belangrijke bisschoppen en aartsbisschoppen.

³¹⁹ George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 99.

Er werd alleen benadrukt dat ze gebouwd was door Poppo op de wijze waarop ze er nog steeds uit zag.³²⁰

De *Vita Popponis* gaat een stuk dieper in op deze bouwwerkzaamheden die Poppo ondernam voor het vergroten van de kerk en de gehele abdij. Hierbij maakte Hubald, een van de bouwmeesters een zware val, toegeschreven aan de tussenkomst van de duivel die zich verzette tegen de monumentale bouwwerken aan het huis van God. Poppo echter zegende het eten van Hubald en deze herstelde wonderbaarlijk zodat het werk kon hervat worden.³²¹ Op deze manier waren de constructiewerken niet alleen verbonden met de autoriteit van een kloosterleider, maar waren ze het ook een teken dat van een investering in het goddelijke en een overwinning op de krachten van de duivel. In deze anekdote zat tevens een verwijzing naar het leven van Benedictus vervat, waar net als onder Poppo ongelukken op de bouwwerf aan de duivel toegeschreven werden, maar de monnik die onder een instortende muur terechtkwam, miraculeus door Benedictus kon genezen worden.³²² De *Vita Popponis* koppelde het bouwbeleid van Poppo ook aan andere heilige voorbeelden en verwees naar de abt als “de wijze architect”, een referentie naar de eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs.³²³ Deze verwijzing verleende het werk van Poppo niet alleen autoriteit, maar zorgde ook dat het fysieke bouwen, de symbolische connotatie opriep van het bouwen aan de gemeenschap van christenen waarvoor Jezus zelf de basis gelegd had. Op deze manier werd Poppo, net als Paulus, voorgesteld als uitvoerder in een lange traditie die gestart was door Christus zelf en door anderen moest verder gezet worden.

Het zichtbare resultaat van Poppo's inspanningen was een monumentale kerk, ongeveer 100 meter lang, met marmeren zuilen, rijkelijk gedecoreerd, met een hoog transept en aan de westkant een toren die op de Ottoonse bouwkunst geïnspireerd was.³²⁴ Minder prominent aanwezig in het landschap dan de opvallend grote kerk met toren, maar eveneens van groot belang, was de bouw van een crypte bij de kerk. De architectuur van deze crypte die Poppo in Stavelot liet bouwen, was erg typerend. Waar in de kerk elementen uit de Ottoonse traditie gebruikt werden, was deze buitencrypte echter geïnspireerd op de pelgrimskerken die op de route naar Sint-Jacob in Compostella lagen. Het grondplan hiervan was nauw verbonden met deze pelgrimagefunctie; ze was aan de

³²⁰ *Dedicatio Stabulensis*, p. 349-352 .

³²¹ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, hfst. 22, p. 306.

³²² Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, p. 172, hfst. 11.

³²³ *Secundum gratiam quae data est michi, ut sapiens architectus fundamentum posui, alius autem superaedificat*, Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 307, hfst. 22. Dit was een referentie naar 1, cor, 3, 10.

³²⁴ Luc-François Génicot, "Entre France et Rhénanie, l'abbatiale de Poppon à Stavelot", in: *Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, 110, (1994), p. 50-51; William Legrand, "Notes sur l'ancienne abbatale de Stavelot", in: *Revue des archéologues et historiens de l'art de Louvain*, 3, (1970), p. 7-30.

oostzijde gedeeltelijk ondergrond, aangebouwd aan de kerk, met een zijdelingse doorgang aan beide kanten van het koor. Hierdoor was er een vlotte circulatie mogelijk van de pelgrims door de abdijkerk naar de relieken in de crypte zonder dat dit de rituele bezigheden van de monniken in het koor te veel verstoorde. Waarschijnlijk werd ook het koor afgeschermd van de naaf van de kerk, door stenen tussenschermen die er voor zorgden dat de monniken uit het zicht zaten.³²⁵ Uiteraard was het bezoek aan de crypte niet voorbehouden voor pelgrims, maar speelde deze ruimte ook in de monnikengemeenschap een belangrijke rol voor het vereren van de heilige relieken en individuele contemplatie.

Dergelijke cryptes lieten dus toe dat een abdijkerk als verbindingsplek tussen leken en monniken aan de noden van beide groepen konden voldoen. Deze bouwstijl met de mogelijkheid tot permanente circulatie via de zijkanten was een vernieuwing in elfde-eeuws Lotharingen en verspreidde zich naar andere abdijen in de omgeving, waardoor de bouw van een crypte in de literatuur soms beschouwd is typekenmerk op de hervormingsagenda van bepaalde abten.³²⁶ Hoewel het idee van een vaste hervormingsagenda die verspreid werd, intussen achterhaald is, heeft dergelijk onderzoek wel de toenemende interesse voor de bouw van cryptes in de eerste helft van de elfde eeuw op de kaart gezet. Verschillende bronnen getuigen over de bouwijver van abten en hun interesse voor cryptes. Ook in Malmédy liet Poppo een crypte bouwen bij de kerk, gelijkaardig aan deze van Stavelot.³²⁷ Tijdens de verbouwingen aan de abdijkerk van Saint-Amand, liet Malbod de crypte vergroten en vervolgens in 1040 wijden.³²⁸ Olbert begon in Gembloux aan de bouw van een nieuwe kerk met crypte, waar hij de lichamen

³²⁵ De *miracula remacli* vermeldde al de pelgrims die de kerk binnen stroomden op feestdagen en de monniken verplichtten de rust van het koor op te zoeken. Jean Hubert, "La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI^e et XII^e siècles", in: *I laici nella "società cristiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio. Mendola*, Milaan: Vita e pensiero (1968), p. 477-481; Jestice, *Wayward monks*, p. 199; George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 101.

³²⁶ Onder meer Sanderson linkt de verspreiding van cryptes aan het uitdeinen van de hervormingsbeweging, waarbij de crypte van Sankt-Maximin model zou gestaan hebben voor deze van Stavelot en Malmédy. Haar these bouwt verder op het denkkader van Hallinger waarbij kenmerken van de hervorming zich gradueel verspreidden. De analyse van Genicot van de architecturale kenmerken van de crypte is, en zijn vaststelling dat Poppo zich waarschijnlijk inspireerde op Franse voorbeelden, is echter overtuigender en beter onderbouwd. Sanderson, "Monastic reform in Lorraine and the architecture of the outer crypt, 950-1100", p. 3-36; Luc-François Génicot, "Un "cas" de l'architecture mosane: l'ancienne abbatale de Stavelot. Contribution à l'étude de la grande architecture ottonienne disparue du pays mosan", in: *Bulletin de la commission royale des monuments et des sites*, 17, (1967-1968), p. 71-140; Luc-François Génicot, "Les cryptes extérieurs du pays mosan au XI^e siècle: reflet typologique du passé carolingien", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 22, 88, (1979); p. 337-347.

³²⁷ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, hfst. 22, p. 306.

³²⁸ Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, p. 123 *Annales elnonenses*, 1040.

van de eerste abten liet onderbrengen.³²⁹ Ook de kerk van Saint-Laurent in Luik was in 1020 van een crypte voorzien,³³⁰ en ook in Saint-Riquier en Saint-Hubert werden dergelijke bouwwerken ondernomen. De kroniek van Saint-Riquier beschreef vrij uitgebreid hoe Gerwin een crypte bouwde die hij aan Maria wijdde en waar hij vier altaren met verscheidene relieken plaatste.³³¹ De *Vita Theoderici* en het *Cantatorium* ten slotte bespraken de bouwijver van Thierry waarbij een nieuw klooster verrees, samen met verschillende kapellen waarvan één gewijd aan het heilig graf, een crypte,³³² dat alles aangekleed met veelvuldige kerkdecoratie en met nieuwe relieken waarvoor hij naar Trier reisde.³³³

Deze toenemende interesse voor cryptes kan zeker verbonden worden met de fascinatie voor de reliekencultus in deze periode, een fascinatie die door leken en monniken gedeeld werd.³³⁴ Daarnaast is het ook een uitdrukking van de bekommernis van de monniken om zich af te sluiten voor invloeden van de buitenwereld en tegelijk tegemoet te komen aan de verzuchtingen van de leken die hun devotie wensten te uiten tegenover de relieken die in de abdij bewaard werden. Voor de kloostergemeenschap was het immers ook van belang de leken betrokken te houden bij de abdij omdat ze afhankelijk waren van hun schenkingen.

De zoektocht naar fondsen

Dergelijke grootschalige ondernemingen hadden immers hun prijs. Het merendeel van de abten dat aan een bouwproject begon, was ook succesvol in het verzekeren van financiële ondersteuning hiervoor. De reliekencultus waarvoor de kerk of crypte gebouwd werd, werd daarom actief geïnstrumentaliseerd in het verwerven van donaties van leken.

In de tweede helft van de elfde eeuw bleef dergelijke bloei echter niet overal duren. Als aanleiding tot bouwondernemingen in deze periode werd veel meer verwezen naar een noodzakelijke heropbouw na een brand of crisis dan naar een uitbreiding voor een succesvolle gemeenschap. Dit ging vaak gepaard met een terugloop van de inkomsten,

³²⁹ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 539, hfst. 36; Luc-François Génicot, "Une église mosane disparue, l'abbatiale d'Olbert à Gembloux", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 53, (1965-1966), p. 255, 276; Over de crypte en wie wat gebouwd heeft, zie ook Génicot, "Les cryptes extérieurs du pays mosan au XI^e siècle: reflet typologique du passé carolingien", p. 340.

³³⁰ Génicot, "Les cryptes extérieurs du pays mosan au XI^e siècle: reflet typologique du passé carolingien", p. 340.

³³¹ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 220, hfst. 18.

³³² *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 50, hfst. 22; Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 50.

³³³ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 54, hfst. 28; Alain Dierkens, Jean-Marie Duvoisquel, Nathalie Nyst (eds.); *L'ancienne église abbatiale de Saint-Hubert Namen*: Ministerie van de Waalse gemeenschap (1999).

³³⁴ Zie hoofdstuk 4.3.3.

waardoor nieuwe initiatieven om inkomsten te verwerven dienden gevonden te worden. Abten en monastieke gemeenschappen in het algemeen zochten in deze periode naar nieuwe manieren om de lokale aristocratie betrokken te houden en hen eveneens aan te sporen ook financiële bijdragen te leveren.

Vanaf het midden van de elfde eeuw duiken daarom teksten op, die getuigden hoe monniken rondtrokken met de relieken van hun heilige om zo fondsen in te zamelen om hun bouwprojecten te financieren. Waar voorheen de kloosterkerk pelgrims aantrok, ondernam men de omgekeerde beweging en werden relieken door de monniken buiten de kloosteromheining in optocht langs verschillende dorpen gebracht.³³⁵ Een eerste getuigenis verwees naar de *circumlatio* met de relieken van Amandus door Noord-Frankrijk om inkomsten in te zamelen na de vernietigende brand van 1066.³³⁶ De *miracula* die hierbij gebeurden, werden neergeschreven in een tekst die de hele rondgang beschreef.³³⁷ Centraal hierin stond de heilige en diens helende werking, de heersende abt Foucart/Lambert werd wel vermeld maar zonder verdere aandacht te besteden aan zijn initiatief of handelen.

Deze tocht moet een positieve connotatie gehouden hebben in de gemeenschap van Saint-Amand, want ongeveer 40 jaar later, in 1107 werd een gelijkaardige tocht ondernomen, ditmaal in Brabant. De aanleiding was echter deze maal een stuk positiever: na de bevestiging van de altaren en vrijheden met een pauselijke bul, wilde de gemeenschap deze triomf versterken door een tocht langs de bezittingen in Brabant. De rol van de heersende abt bleef ook hier echter in schaduwen gehuld.³³⁸

Ook de monniken van Lobbes ondernamen in 1060 een rondtoer met de relieken van Ursmarus om de bouw van de kerk te ondersteunen, die sterk geleden had onder het oorlogsgeweld tussen keizer Hendrik III en graaf Boudewijn V van Vlaanderen. Het was tevens op raad en aansporen van graaf Boudewijn V en Boudewijn VI en met de toestemming en zegen van de bevoegde bisschoppen dat de tocht met de relieken ondernomen werd. Ook hier werd de abt wel vermeld, maar werd hem zelf geen initiatief

³³⁵ Reinhold Kaiser, "Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XIe-XIIIe siècles)", in: *Le Moyen Âge*, 101, (1995), p. 205-225.

³³⁶ Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, p. 124. Naar aanleiding van deze brand werd het *carmen de incendio* geschreven: Gislebertus Elnonensis, *Carmen de incendio S. Amandi Elnonensis*, in: Pertz, Georg Heinrich; Bethmann, Ludwig (eds.), *MGH, SS*, 11, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1854), p; 416.

³³⁷ Platelle, *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*, p. 124; Gislebertus Elnonensis, *Historia miraculorum S. Amandi corpore per Franciam deportato*, in: *AA SS*, Februarii, 1, (1658), p. 904-908.

³³⁸ *Miracula Sancti Amandi in itinere Brabantino*, in: *AA SS*, Februari, 1, (1658), p. 909-910; Van 't Spijker, "Hagiographie. Gallia du Nord et de l'Ouest", p. 272; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 182.

in de onderneming toegeschreven.³³⁹ Naast het verwerven van inkomsten, werden aan deze *circumlatio* nog andere betekenissen toegekend, zoals verkrijgen van vrede.³⁴⁰

Een laatste getuigenis waarbij een gemeenschap met relieken de lekenwereld introk om haar bouwonderneming te financieren, is te vinden in de kroniek van Saint-Riquier. Hierin werd beschreven hoe abt Gerwin II (1071-1097) de relieken van Riquier naar de naburige kastelen liet dragen om inkomsten te verzamelen voor de heropbouw na een brand.³⁴¹ De kroniek van Saint-Riquier beschreef hoe de monniken bedroefd waren dat hun patroonheilige zijn vertrouwde plaats verliet, maar vooral hoe het volk vreesde dat ze hun heilige zouden verliezen.³⁴² Na verschillende aansporingen verkreeg de abt echter dat de rondgang mocht doorgaan. Wanneer het reliekschrijn na twee dagen werd teruggeplaatst, was de vreugde enorm, eveneens als de bijhorende donaties voor het herstel van de kerk.³⁴³ Hoewel de kerk hierdoor snel verrees en door allen vereerd werd, was de kroniekschrijver echter streng voor het leiderschap van Gerwin II. De heropbouw van de toren was positief, maar de abt verwarde het lof hiervoor, dat gericht was aan de Heilige Richarius, met lof voor zichzelf. Hierdoor verwaarloosde hij zijn plichten als abt en streefde naar de titel van bisschop, aldus Hariulf.³⁴⁴

Hoewel dergelijke getuigenissen een succesvolle onderneming beschreven, die de gemeenschap opnieuw de mogelijkheid verschafte om met voldoende middelen de kerk te herbouwen, werd dit niet gepercipieerd als een uiting van succesvol abbatiaal

³³⁹ *Miracula S. Ursuari in itinere per Flandriam facta*, in: Oswald Holder-Egger (ed.), *MGH, SS*, 15.2, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1888), p. 838, hfst. 1; *Gesta abbatum Lobbiensium continuata*, p. 310; Kaiser, "Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XIe-XIIe siècles)", p. 214.

³⁴⁰ Dit ritueel wordt ook soms geïnterpreteerd als een poging om een einde te maken aan vetevoering, in de *miracula* wordt ook melding gemaakt van *Pax*. Het verkrijgen van vrede was – naast de meer traditionele genezingen – immers expliciet aanwezig in de *miracula* waardoor de heilige extra verantwoordelijkheden toebedeeld kreeg. Op deze manier werden kerkelijke rituelen geïntroduceerd in de wereldlijke ruimte die de monnik op deze manier probeerden te beïnvloeden. *Miracula S. Ursuari in itinere per Flandriam facta*, p. 838-840, hfst. 5, 9, 12; Geoffrey Koziol, *Begging pardon and favor: ritual and political order in early medieval France*, Ithaca (N.Y.): Cornell university press (1992), p. 297, 304.

³⁴¹ *Dicamus de bono si quid fecit: turrem sancti Salvatoris, quae propter antiquam combustionem crepitis patentibus discissa videbatur, dejicere inchoavit, ut hac delata meliorem et firmiorem restauraret; statimque secuta est basilicae magna ruina, quae omni genti Pontivorum gravem incussit moerorem; nunquam enim credebatur restaurari posse tantae honestatis basilica, vel in quartam generationem.... Statutum fuit ut, propter opus quod putabant irrecuperabile, ad quaerenda solatia sumptuum amabile corpus Patris nostri Richarii per vicina castella deferretur, ut devoti populi donariis novum opus basilicae fundari valuisset.* Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 276, boek 4, hfst. 36.

³⁴² *Maximus ille dolor, monachorum pessimus horror... sternitur et vulgu, fit clamor denique multus: Eheu! Quid facimus, scelus hoc per quanta subimus?* Ibid., p. 277, boek 4, hfst. 36.

³⁴³ Ibid., p. 278, boek 4, hfst. 36.

³⁴⁴ *Gervinus in multa se gloria constitutum et multo curialium vel popularium favore constipatum, putans esse sui meriti honorem et gloriam patroni Richarii, coepit vanis adulantium extolli rumoribus, et nihilum computare quod abbas exstiterat, ardenti corde anhelans ut episcopus fieret.* Ibid., p. 278, boek 4, hfst. 36.

leiderschap, maar van het succes van de heilige. Ook de functie van de abt als verantwoordelijke voor de betrokkenheid van en ondersteuning door de lekenaristocratie, werd minder in de verf gezet. Het feit dat de fysieke toestand van de kerk in de periode voorheen vaak expliciet gekoppeld werd aan de morele toestand van de gemeenschap en de verantwoordelijkheid van de abt, kan verklaren waarom deze abten zich minder gingen profileren als grote renovatoren. Het was immers ook onder hun leiderschap dat de crisis zich had voorgedaan, waarmee ze ongetwijfeld minder wilden geassocieerd worden. Het succes van de heilige benadrukken was daarentegen een strategie die de toekomst van de abdij ook veilig zou stellen.³⁴⁵

Waar in de tiende eeuw het ondernemen van bouwwerken voornamelijk een functionele betekenis had om de gemeenschap haar noodzakelijke omkadering te verlenen, evolueerde dit gedurende de elfde eeuw en kregen kerken en gebouwen extra symbolische betekenis. Tegelijk evolueerde ook de rol van de abt. Hoewel hij ook in de tiende eeuw als uitvoerder van de werken beschreven werd, kon het initiatief ook van anderen komen. De abten van de eerste helft van de elfde eeuw echter beschouwden de toestand van de gebouwen als een weerspiegeling van de toestand van de gemeenschap die erin huisde. De succesvolle bouwcampagnes die zij ondernamen, waren op deze manier ook een veruiterlijking van het succes van hun eigen abbatiaal beleid en van de bloeiende gemeenschap. Ook naar de omringende omgeving maakten statige kerken en torens de prominentie van de abdij duidelijk kenbaar, wat tevens bijdroeg aan de uitstraling van de relieken die in de kerk vereerd werden. Om toe te laten dat deze heiligen ook door leken konden aanbeden worden, werd de geslotenheid van het klooster doorbroken en werden leken toegelaten in de abdijkerk en vooral ook in de crypte, met de bijhorende donaties tot gevolg. Deze betrokkenheid van de lekenaristocratie, kon erg ver gaan en werd ook expliciet aangestuurd door bepaalde abten. In Verdun bijvoorbeeld was de bouw van de abdijkerk eveneens een prestigeproject voor de Verdun-Ardennefamilie die hiervoor nauw samenwerkte met Richard.

Beide groepen, zowel de monnikengemeenschap als leken, profiteerden van dergelijke symbiose. Naarmate aan gebouwen meer betekenissen werden toebedeeld dan louter de functionele ondersteuning, hadden monastieke gemeenschappen extra fondsen nodig om hun architecturale projecten ten uitvoer te kunnen brengen. De aristocratie op haar beurt verbond haar naam en geld graag aan een waardig onderkomen van de plaatselijke heiligen, ter bevordering van haar eigen spirituele heil. De verantwoordelijkheid om deze connectie te maken, werd uitdrukkelijk aan de abt toegewezen.

³⁴⁵ In deze periode schoven eigentijdse teksten veel meer het belang van de heilige dan van de abt naar voren. Ook in de *triumphus S. Remacii* was dit zo, zoals ook in volgend hoofdstuk aangetoond wordt.

Architectuur was eveneens een weerspiegeling van het tweeluik waaruit de abbatiale verantwoordelijkheid bestond, namelijk zowel waken over het spirituele en morele welzijn van de monniken, als zorgen voor de juiste omkadering om dergelijk leven mogelijk te maken. Wanneer echter in de tweede helft van de elfde eeuw de uitbreiding van het aantal gemeenschappen niet verder steeg, en er tevens verschillende rampen de abdijkerken troffen, was dergelijke koppeling tussen abbatiaal leiderschap en architectuur moeilijker vol te houden. Abten van deze generatie slaagden er ook minder in om automatisch de leken uit te omgeving te laten investeren in de ondersteuning van de abdij die door het crisisgebeuren net extra steun nodig had. Nieuwe manieren werden gezocht om de uitstraling van de gemeenschap levend te houden en de aristocratie betrokken te houden. Het succes van haar patroonheilige verkondigen buiten de abdijsmuren was hiervan een succesvol voorbeeld. Hoe de relieken en patroonheilige in een gemeenschap geïnstrumentaliseerd werden zal ook in het volgende hoofdstuk behandeld worden.

4.3.3 Relieken en heiligencultus als basisvereisten voor het monastieke leven

Het vereren van heiligen en relieken is ontegensprekelijk verbonden met het middeleeuwse kloosterwezen. Elke monnikengemeenschap was toegewijd aan een patroonheilige of aan bepaalde relieken die in de abdijkerk bewaard werden, en een groot deel van de bronnenproductie was hagiografisch van aard. Een gemeenschap ontleende op deze manier een deel van haar identiteit aan de heilige die binnen haar muren rustte en was tevens van deze heilige afhankelijk voor bescherming en inkomsten. De manier waarop de patroonheilige of relieken geïnstrumentaliseerd werden, evolueerde echter gedurende de tijd en werd, zoals in onderstaand hoofdstuk zal onderzocht worden, ook in toenemende mate gekoppeld aan het leiderschap van de abt. De omgang met relieken door iemand als Gerard van Brogne, was hierdoor erg verschillend van Richard van Saint-Vannes persoonlijke relatie tot enkele relieken of van de instrumentalisering van de relieken van Sint-Bertijns door Bovo ten voordele van zijn eigen abbatiaal leiderschap. Tegelijk zorgden de aanwezige relieken ook voor een connectie met de buitenwereld via de pelgrims die erdoor aangetrokken werden en die hoopten op mirakels. Ook deze relatie evolueerde echter gedurende de tiende tot twaalfde eeuw.

De oorsprong van de reliekencultus gaat terug tot de late oudheid en was oorspronkelijk een bisschoppelijke verantwoordelijkheid. Het waren immers bisschoppen die de graven van de martelaren waar mirakelen gebeurden een openbare plaats van verering

maakten.³⁴⁶ Vanaf het midden van de achtste eeuw werden verschillende relieken uit Italië en Spanje, ten noorden van de Alpen gebracht, waarvoor de toestemming van de bisschop vereist was. Dit toenemend aantal translaties was onder meer te verklaren door het stijgend aantal kerken en kloosters in westelijk Europa. De synode van Frankfurt (794) had immers de regel ingevoerd om kapellen voor relieken te voorzien in kloosters waar de monniken in vrede konden bidden. Daarnaast bestond reeds de oude verplichting om relieken in te sluiten in altaren die onder de Karolingers tweemaal herbevestigd werd.³⁴⁷ Een reliek mocht echter niet op eender welke manier verworven worden. Vanaf de Karolingische periode gold de *Translatio SS. Marcellini et Petri*, geschreven door Einhard, als het basismodel voor andere translaties.³⁴⁸

In de tweede helft van de negende eeuw daalde de vraag naar relieken opnieuw tot de monastieke herleving en de bijhorende toename van kerken vanaf de tiende en elfde eeuw, wanneer verschillende *translationes* en *inventiones* getuigden over verplaatsingen of (her)ontdekkingen van reliekschatten.³⁴⁹ Het louter verwerven of ontdekken van beenderen was echter niet voldoende om een cultus succesvol te lanceren. Ten eerste moest algemeen geaccepteerd worden dat het om een echte heilige ging. De vondst van een authentieke tombe kon deze aanvaarding bijvoorbeeld vergemakkelijken. Alvorens men kon overgaan tot de *elevatio*, diende de lokale bisschop de relieken te onderzoeken

³⁴⁶ Brown, *The cult of the saints*, p. 36-40. Sinds dit pionierswerk van Brown is er uitgebreid onderzoek verschenen naar het ontstaan en de ontwikkeling van heiligenculten en het belang van relieken. Heinrich Fichtenau, "Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter", in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 60, (1952); André Grabar, *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Vol. 2, Parijs en Londen (1946, 1972); voor de vroege geschiedenis. Sofia Boesch Gajano, *Reliques et pouvoirs*, in: Edina Bozoky, Anne-Marie Helvetius (eds.); *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols (1999), p. 257; George, "Les reliques des saints: un nouvel objet historique", p. 229-237. Een uitgebreidere bibliografie over de reliekencultus kan ook teruggevonden worden in de bundel Edina Bozoky, Anne-Marie Helvetius (eds.); *Les reliques: objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'université du Littoral-Côte d'Opale [Boulogne-sur-Mer, 4-6 sept. 1997]*, Hagiologia Turnhout: Brepols (1999); Angenendt, *Heilige und Reliquien*.

³⁴⁷ Bernhard Töpfer, "The cult of relics and Pilgrimage in Burgundy and Aquitaine at the time of the monastic reform", in: Thomas Head, Richard Landes (eds.), *The peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, Ithaca, Londen: Cornell University Press (1992), p. 43; Patrick J. Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the central middle ages*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press (1990), p. 18-19, 37-38, 41-42.

³⁴⁸ Geary, *Furta sacra*, p. 18-19, 37-42, 109, 118; Pierre-André Sigal, "Reliques, pèlerinage et miracles dans l'église médiévale (XIe - XIIIe siècles)", in: *Revue d'histoire de l'église de France*, 76, (1990), p. 193-194.

³⁴⁹ Gedurende de invallen van de Noormannen waren vele reliekschatten verplaatst of verstopt, wat tevens een graag gehanteerde verklaringsbodem schiep voor de vele (her)ontdekkingen uit de tiende en elfde eeuw. Helvetius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e - XIII^e siècle)", p. 295; Patrick J. Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press (1994), p. 203, Brigitte Meijns, "Les premières collégiales des comtes de Flandre, leurs reliques et les conséquences des invasions normandes (IXe-Xe siècles)", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 85, 3-4, (2007), p. 539-575.

om hun echtheid vast te stellen.³⁵⁰ Ten slotte werd vaak ook een hagiografische tekst opgesteld waarin de krachten van de relieken bewierookt werden. Bij het geval van een *inventio* werd verhaald hoe de relieken ontdekt waren, vaak met tussenkomst van de heilige zelf, die zijn tombe aanwees. Ook bij een translatie was de toestemming van de heilige om verplaatst te worden een veel aangehaald *topos* om de echtheid van de relieken aan te tonen. Ook een *vita* aangevuld met *miracula* en aanwijzingen hoe de feestdag diende gevierd te worden, getuigde over de werkzaamheid van de relieken aan en konden de cultus stimuleren.³⁵¹ Dergelijke *miracula* hadden vaak een dubbel publiek van zowel clerici als leken.³⁵²

Vooraf tijdens de elfde en twaalfde eeuw kan een ware expansie van het aantal gevierde cultussen opgemerkt worden. De populariteit van pelgrimages in deze periode was hier ongetwijfeld niet vreemd aan. Pelgrimages zorgden immers voor een aanvoer van nieuwe relieken, maar zetten gelovigen ook aan om heiligen te gaan opzoeken en vereren.

De aanwezigheid van relieken had echter meer functies dan louter het creëren van een cultus. Een monastieke hagiografische tekst promootte niet alleen een heilige, maar ook het klooster waar hij of zij vereerd werd. Een verhaal van een machtige heilige signaleerde immers naar de buitenwereld dat het klooster goed beschermd werd, wat pelgrims, novicen en donaties aantrok. Op deze wijze kon een succesvolle hagiografische tekst het prestige van een klooster verhogen.³⁵³ Patroonheiligen verkregen hiermee tevens de heerschappij over een gemeenschap en daarmee ook de verantwoordelijkheid om voor de veiligheid en rechtvaardigheid te zorgen wanneer wereldlijke leiders hierin faalden. Een monastieke gemeenschap ontleende ten slotte ook haar identiteit en prestige aan haar patroonheilige. Een heiligenleven in monastieke context was zowel een voorbeeld om te imiteren, een beschermer of als patroon een voorwerp van fierheid.³⁵⁴

³⁵⁰ Dit volgde een vaste ceremonie, gelijkaardig aan *dedicatio* van kerken. Pierre-André Sigal, "Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XI^e et XII^e siècles", in: Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols (1999), p. 221.

³⁵¹ Anne-Marie Helvétius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e-XIII^e siècle)", in: Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (eds.), *Ibid.*, Turnhout: Brepols (1999), p. 296, 299; Uge, "Relics as tools of power", p. 51; Wagner, Goullet, "Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux X^e - XI^e siècles", p. 87; Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*, p. 204; Geary, *Furta sacra*, p. 112.

³⁵² Goullet, Philippart, "Le miracle médiéval. Bilan d'un colloque", p. 18-20.

³⁵³ Friedrich Prinz, "Hagiographie als Kultpropaganda: Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 103, (1992), p. 174-194; Helvétius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e-XIII^e siècle)", p. 293-311; Snijders, "Obtulisti libellum de vita domni Remacii", p. 4.

³⁵⁴ Helvétius, "Les modèles de Sainteté dans les monastères de l'espace belge du VIII^e au Xe siècle", p. 53.

Niet enkel monniken instrumentaliseerden echter relieken. Ook lekenheren en bisschoppen zagen de opportuniteiten en probeerden via relieken hun persoonlijk aanzien en territoriale basis te versterken, vaak in samenwerking met abten, zoals het voorbeeld van Gerard van Brogne duidelijk zal aantonen.³⁵⁵ In de elfde eeuw werden relieken door lekenheren dan weer vooral gehanteerd als politieke instrumenten om het eenheidsgevoel in hun rijk te versterken en om de vredesbeweging te promoten.³⁵⁶ Ten slotte waren relieken ook een belangrijke uitlaatklep voor volksdevotie. Pelgrims, meestal uit de lokale omgeving, werden aangetrokken door kracht van de heilige, gemanifesteerd door mirakels, en kwamen naar het reliekschrijn in de kloosterkerk. Leken schonken ook donaties aan de heilige in ruil voor zijn hulp, bescherming of genezing. Succesvolle heiligen konden op deze manier echte fondsenwervers zijn voor gemeenschappen.³⁵⁷ De relieken vormden op deze manier een contactpunt tussen de afgesloten monastieke gemeenschap en de buitenwereld. Wel diende een zeker evenwicht bewaard te worden zodat pelgrims de monastieke diensten in de kloosterkerk niet verstoorden of de identiteit van de gemeenschap niet in het gedrang kwam wanneer bisschoppen of lekenheren zich eveneens wilden vereenzelvigen met de relieken van de patroonheilige.³⁵⁸

Zoals dit onderzoek zal aantonen, was het in toenemende mate de abt die verantwoordelijk werd gehouden voor het behouden van dit precaire evenwicht tussen de verschillende belanghebbenden.

Relieken als toegankelijke devotionele uiting

De vroegste getuigenissen van de omgang met relieken in monastieke context, zijn verbonden met het abbatiaat van Gerard van Brogne. Eén van de meest opvallende kenmerken van diens beleid, was zijn enthousiasme voor het verzamelen van relieken voor de abdijen waar hij de leiding over had. Sterker gesteld zelfs, hebben bijna alle bronnen die ten tijde van Gerard vervaardigd werden, betrekking op de omgang met relieken en is dit een van zijn weinige beleidsdaden waar we eigentijdse verwijzingen voor hebben. Na de stichting van Brogne trok Gerard in 919 naar de abdij van Saint-Denis,

³⁵⁵ Helvetius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e - XIII^e siècle)", p. 295.

³⁵⁶ Edina Bozoky, "La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IX^e - fin du XI^e siècle)", in: Edina Bozoky, Anne-Marie Helvétius (eds.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols (1999) p. 279.

³⁵⁷ Geary, *Furta sacra*, p. 21-22; Kaiser, "Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XI^e-XII^e siècles)", p. 205-225.

³⁵⁸ Sigal, "Reliques, pèlerinage et miracles dans l'église médiévale (XI^e - XIII^e siècles)", p. 210. Töpfer, "The cult of relics and Pilgrimage in Burgundy and Aquitaine at the time of the monastic reform", p. 44-49. Deze laatste schetst verschillende voorbeelden waarbij de populariteit verstoring werkte.

met de intentie om daar de relieken van de heilige Eugenius te verwerven. Tussen 925 en 936 kreeg dit een schriftelijke neerslag in het *Sermo de adventu sancti Eugenii martyris*, dat jaarlijks op 18 augustus, de verjaardag van de aankomst van de relieken, voorgelezen werd.³⁵⁹ Samen met de relieken bracht Gerard ook de liturgische teksten mee die in Saint-Denis gebruikt werden voor de verering van deze heilige martelaar. Aan het eerste deel van de *sermo* werd ook de negende-eeuwse tekst toegevoegd waarmee in Saint-Denis de translatie van de relieken vanuit Deuil naar Saint-Denis herdacht werd.³⁶⁰ Hoewel er geen band bestond tussen deze heilige Eugenius en de gemeenschap of streek van Brogne, ontwikkelde er zich een bloeiende - hoewel enkel plaatselijke - cultus rond deze heilige. De populariteit van de cultus hield stand na het abbatiaat van Gerard, getuige de bundel mirakelen die op het einde van de tiende eeuw geschreven werd.³⁶¹ In deze *miracula* werd het verwerven van de mirakelen door Gerard omschreven als *laudabile furte*. Zoals Geary aantoonde, werd de term “diefstal” wel vaker in de mond genomen om de translatie van relieken te omschrijven, maar werd tegelijk ook benadrukt dat de heilige zelf zich zou verzetten indien hij niet akkoord was met zijn verplaatsing. Gerard had wel de toestemming gekregen om een deel van de relieken van Eugenius naar Brogne te brengen, hoewel de translatie in het geheim moest geschieden, om de woede van de lokale bevolking van Saint-Denis te vermijden.³⁶² Gerards voorliefde voor relieken liet zich niet beperken tot Eugenius. Tussen 921 en 927 verwierf hij ook een relik van Martinus uit Tours. Een deel van het lichaam van Landelinus wist hij in Crespin te verkrijgen en naar Brogne te brengen; ook hiervoor werd een *translatio* neergeschreven, waarvan de tekst vandaag echter verloren is. Waarschijnlijk bracht hij ook uit Reims relieken mee van de H. Remigius, aartsbisschop van Reims, en uit Salles relieken van H. Innocentius. Beide

³⁵⁹ In de tekst werd beschreven dat Gerard het “corpus” van Eugenius meekreeg. Hiermee werd niet het volledige lichaam bedoeld maar gewoon een belangrijk relik. Een reliekenlijst uit Brogne uit de zestiende eeuw toont dat het om de voorarm ging. Het lichaam van Eugenius werd verder vereerd in Saint-Denis. Misonne, "La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne", p. 105; Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 93.

³⁶⁰ Misonne, "La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne", p. 109; Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 92.

³⁶¹ Lang werd gedacht dat deze tekst ten tijde van Gerard werd geschreven, omdat in de proloog abt Gerard aangesproken wordt. Misonne kon echter aantonen dat deze Gerard een opvolger van de stichter was en niet deze zelf. Misonne, "Les miracles de Saint-Eugène à Brogne. Etude littéraire et historique, nouvelle édition", p. 234-236.

³⁶² *Virtutes et miracula Sancti Eugenii*, p. 262, hfst. 5; Geary, *Furta sacra*, p. 109, met verwijzing naar Klaus Schreiner, "Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters", in: *Saeculum*, 17, (1966), p. 165.

werden immers vermeld in de reliekencatalogus van Brogne uit 1588 en daarin aan Gerard toegeschreven.³⁶³

Ook in de andere abdijen waarin Gerard actief was, kan zijn leiderschap voornamelijk geassocieerd worden met verering van relieken en de uitbouw van een cultus. Vermoedelijk was het feit dat Gerard er succesvol in geslaagd was om in Brogne een nieuwe cultus uit het niets tot bloei te brengen, een van de redenen waarom hertog Giselbert hem naar Saint-Ghislain liet komen. Zoals Helvetius aantoonde, wilde hertog Giselbert succesvol de nieuwe stichting Saint-Ghislain lanceren, waar de relieken van de tot dan toe onbekende H. Gislenus gevonden waren en verbinden met zijn eigen leiderschap.³⁶⁴ Anders echter dan in Brogne, waar de relieken uit de prestigieuze abdij van Saint-Denis gehaald waren, waren de relieken van Gislenus het resultaat van een vondst aan de buitenzijde van de kerkmuur en was er geen gekende cultus van de heilige. Om deze anomalie te verklaren en te bewijzen dat de gevonden resten wel degelijk deze van een heilige waren, liet Gerard kort na de stichting de *Vita Gisleni prima* redigeren door een van de monniken die zelf ook de *elevatio* van de relieken had meegemaakt.³⁶⁵ Lange tijd dateerden historici ook de *Inventio Sancti Gisleni* en de homilie *De actibus vel de praedicatione Gisleni Hanoniensis* tijdens het abbatiaat van Gerard in Saint-Ghislain, maar recent onderzoek van Snijders toonde aan dat dit op basis was van een fout gedateerd manuscript, dat uit de elfde eeuw stamt.³⁶⁶ Hoewel de beschrijving van de *inventio* en de *miracula*, evenals het relaas over de stichting van de abdij, niet uit het abbatiaat van Gerard stammen, slaagde deze abt er wel in om de cultus te lanceren en via de *Vita Gisleni* een *legenda* voor de nieuwe gemeenschap te creëren die hierdoor een succesvolle start kende. De stichting van Saint-Ghislain bloeide, net als de lokale cultus van haar patroonheilige.³⁶⁷

Ook de aanwezigheid van Gerard in Vlaanderen werd in de bronnen expliciet verbonden met het verwerven van relieken, hierin actief aangestuurd door de graaf Arnulf van

³⁶³ Ook een bron uit de twaalfde eeuw schrijft deze relieken toe aan Gerard. Misonne, "Un écrit de Saint Gérard de Brogne relatif à une relique de Saint Landelin", p. 75-80; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 217; Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 93-94.

³⁶⁴ Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)*, p. 213-234.

³⁶⁵ Ibid., p. 231; Helvetius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e-XIII^e siècle)", p. 307.

³⁶⁶ D'Haenens, "Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain [931-941(?)]", p. 101; Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 29; Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)*, p. 215-216; Snijders, *Manuscript communication*, p. 144.

³⁶⁷ Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)* p. 224-226. In de tiende eeuw werd een *Vita Gisleni* geschreven, die rond het jaar 1000 door de monnik Rainier verder uitgebreid werd met onder andere verschillende mirakelen. Later werden opnieuw toevoegingen gedaan, rond 1035 werden de formele en semantische aspecten van de tekst herwerkt, en in de twaalfde eeuw werd de proloog uit de tiende eeuw gecombineerd met de elfde eeuw herschrijving. Snijders, *Manuscript communication*, p. 150.

Vlaanderen.³⁶⁸ Het *Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium*, opgesteld op vraag van Gerard in het Gentse Blandijnklooster, beschreef hoe beide mannen in 944 naar Boulogne trokken om de relieken van de heiligen Wandregisilus, Ansbertus en Vulframnus te verwerven, die daar achtergelaten waren door de laatste monniken van Fontenelle na hun vlucht voor de Noormannen. Op wiens initiatief deze actie ondernomen werd, is niet duidelijk, maar Arnulf had wel de leiding over de expeditie.³⁶⁹ Deze translatie verliep echter een stuk minder vreedzaam dan diegene waar Gerard voordien ervaring mee had. In tegenstelling tot de translatie van Eugenius, waar Gerard de toestemming voor had, leest deze onderneming eerder als een plundering waarbij graaf Arnulf voor de militaire ondersteuning zorgde. Wanneer de plaatselijke bewoners immers niet wilden aanduiden waar de relieken lagen van Wandrille en Ansbertus lagen, gingen de monniken uit Gent zelf rondkijken, ontdekten ze en namen de lichamen mee, samen met vele andere relieken uit Fontenelle. Hierna trokken ze naar de kerk van Saint-Vulmer waar ze eisten dat de zegels van de reliekenkist verbroken werden, en namen ze het lichaam mee. Op 3 september 944 kwam de expeditie terug aan in Gent.³⁷⁰ Vanaf dan werd deze dag als feestdag gevierd en werd het *sermo* voorgelezen.³⁷¹ De schrijver achtte het niet nodig om in zijn tekst veel vergoelijking te geven voor dit drieste optreden en de roof. Mogelijks werd het feit dat de heilige zelf niet tegensputterde als voldoende rechtvaardiging beschouwd.³⁷²

Nog twee andere Gentse teksten getuigen van Gerards obsessie voor translaties, hoewel hijzelf er niet expliciet in vermeld werd. Tussen 941 en 944/46 gaf hij de opdracht tot het schrijven van de *Passio et Translatio sancti Gerulfi*, een heiligenleven aangevuld met het verslag van de translatie van de relieken van Gerulfus van Merendree naar Drongen in

³⁶⁸ Graaf Arnulf, maar ook zijn voorgangers, maakten actief gebruik van relieken die vaak door de invallen van de Noormannen verspreid waren geraakt, om hun eigen politiek mee te verstevigen. Meijns, "Les premières collégiales des comtes de Flandre", p. 539-575.

³⁶⁹ De beschrijving benadrukte eerder de rol van Arnulf, die de leiding over de expeditie had ...*Magnus aptaret Arnulfus, assumpto secum eodem venerando abbate cum magno Christi sacerdotum, monachorum atque clericorum collegio, Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium*, p. 26, hfst. 24

³⁷⁰ Ibid., hfst. 24-29; Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 96.

³⁷¹ Huyghebaert, *Une translation de reliques à Gand en 944: le "Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium"*, 74 p. Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)" p. 32. Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 90, 95, 97-98; Deploige, "Twisten via heiligen", p. 46-47. De tekst is niet rechtstreeks overgeleverd, maar Huyghebaert heeft de oorspronkelijke delen eruit kunnen analyseren Het *sermo* komt uit het begin van de twaalfde eeuw maar doet hiervoor beroep op een relaas eigentijds aan de translatie.

³⁷² Geary, *Furta sacra*, p. 112-113.

915 of 925.³⁷³ Daarnaast liet Gerard ook een catalogus van de aanwezige relieken in de Sint-Pietersabdij opstellen, waar meer dan 100 relieken in voorkwamen. Kort hierna werd de naam van Gerard ook verbonden met de relieken van de H. Bavo. Terwijl de *Miracula S. Bavonis*, geschreven rond 946 zijn naam niet vermeldde bij de initiators tot de hervorming en hiervoor alle initiatief in de handen van bisschop Transmar en graaf Arnulf legden, werd Gerard wel als voornaamste actor naar voren geschoven om de relieken van de H. Bavo terug naar Gent te halen.³⁷⁴

Enkel voor het korte abbatiaat van Gerard in Sint-Bertijns (944-947) zijn er geen verwijzingen naar een mogelijke band tussen Gerard en de relieken of translaties in de abdij. Daarentegen verwees Folcuinus in zijn *gesta abbatum* wel naar de acties van graaf Arnulf, omschreven als *avidus sanctarum reliquiarum*. Deze graaf en vroegere lekenabt van de abdij voorzag tussen 951 en 952 driemaal de abdij van relieken die hij in andere abdijen ging halen, zonder dat deze gemeenschappen daaraan hun volledige medewerking verschaften; ook hier werd immers de term *furtum* in de mond genomen, maar zonder dat er positieve connotatie aan verbonden werden.³⁷⁵

Deze korte beschrijving van Folcuinus wijst er mogelijks op dat het initiatief voor andere translaties ook voornamelijk bij de graaf lag die de relieken cultus instrumentaliseerde voor zijn eigen uitstraling. Ook in 953, het laatste jaar van Gerards abbatiaat in Gent, zetten graaf Arnulf en hij nog een translatie op poten. De lichamen van de heiligen Gudwal en Bertulf en enkele kleinere relieken van de H. Omaars en H. Bertinus werden naar Gent gebracht. Ook ter ere van deze feestdag werd een momenteel verloren *sermo* geschreven, waarop de *Miracula et translatio sancti Bertulfi* (gedateerd in de tweede helft van de tiende eeuw of de vroege elfde eeuw) zich baseerde. Naast de levensbeschrijving van de heilige, verwees de tekst voornamelijk naar graaf Arnulf die de relieken van Bertulf

³⁷³ *Passio et translatio Sancti Gerulfi*, p. 259-264; Deploige, "Twisten via heiligen", p. 40-42; Declercq, *Traditievorming en tekstmanipulatie in Vlaanderen in de tiende eeuw. Het liber traditionum antiquus van de Gentse Sint-Pietersabdij*, p. 59-60.

³⁷⁴ *Tantillitatem angustioris oratorii santi patris non congruere dignitati, illuc eius sacrosanctas reliquias statuerunt transferendas, dispositisque, quae ad opus erant, id est pridie Kalendas Octobris, quo eiusdem depositionis sancta celebratur vigilia deliberaverunt efficere. huic negotio intererat et magna pars extiterat Gerardus abbas...* *Miracula Sancti Bavonis*, p. 296, hfst. 21.

³⁷⁵ *Sub huius abbatis etiam tempore prefatus comes Arnulfus, sanctarum reliquiarum avidus, sanctum Silvinum a monasterio requietis suae proprio furtim abstractum et sibi delatum huic monasterio direxit venerandum 15. Kal. Martii, die festivitatis eiusdem, anno incarnationis Domini 951. Post etiam sanctum Walaricum eodem modo de castello et monasterio suo ei deportatum ad hunc direxit monasterium 9 Kal. Septembris. Sanctum etiam Rikharium die post haec 6, id est 4 Kal. Septembris, parili modo precepit deferri conservandum anno a nativitate Domini 952.* Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 630, hfst. 108.

terug naar Vlaanderen bracht samen met de relieken van Gudwal, Omaars en Bertinus.³⁷⁶ Ook in deze tekst werd echter voornamelijk naar het initiatief van Arnulf verwezen. Dat het belang dat Gerard aan relieken hechtte, reëel was, blijkt ook uit de reliekencatalogus van Brogne uit de zeventiende eeuw, waarin relieken vermeld stonden die meer dan waarschijnlijk door de abt meegebracht waren toen hij uit Gent naar Brogne terugkeerde.³⁷⁷ Omwille van de dreigende inval van de Hongaren, werd onder meer het lichaam van H. Eugenius naar Namen gebracht om daar veilig in de kerk van St-Hilaire geplaatst te worden, gesitueerd aan de voet van de rots waarop het kasteel van de graaf stond.³⁷⁸ Hoe lang de relieken daar bleven is niet geweten. In elk geval stierf Gerard in 959 zonder dat deze relieken opnieuw Brogne bereikt hadden. De cultus van Eugenius was echter op dat moment al sterk genoeg ontwikkeld in de abdij om ook zonder de aanwezigheid van de relieken verder te kunnen. De *Miracula Eugenii*, gedateerd in het laatste kwart van de tiende eeuw, zijn een getuige dat dat de cultus die door Gerard was opgestart ook na zijn abbatiaat verder leefde.³⁷⁹

De aanwezigheid van relieken en het stimuleren van een cultus rond een patroonheilige lijkt dus een van de meest succesvolle of toch meest beschreven kenmerken van Gerards leiderschap geweest te zijn. Dit werd niet expliciet als een typisch abbatiale verantwoordelijkheid beschreven. Meer nog dan Gerards initiatief, werd immers dat van lekenvorsten benadrukt. De verering van relieken was tevens een vorm van spiritualiteit die niet louter voor monniken, maar ook voor leken zeer bevattelijk en aantrekkelijk was. Gerards voorliefde voor relieken kan dan ook eerder beschouwd worden als de religieuze interesse van een bekeerde aristocraat, eerder dan de verantwoordelijkheid van een abt voor de noden van zijn gemeenschap. Het duidelijkst kwam dit naar voren in de samenwerking tussen Gerard van Brogne en graaf Arnulf van Vlaanderen. Voor wereldlijke gezagsdragers kon het verzamelen van relieken immers een versterking betekenen van het persoonlijk prestige en van de territoriale en politieke macht.³⁸⁰ Waarschijnlijk is het succes van Gerard gedeeltelijk te verklaren door het feit dat hij er telkens zo goed in slaagde om niet alleen relieken te verwerven, maar ook om succesvol

³⁷⁶ Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 98-99; Deploige, "Twisten via heiligen" met verwijzing naar Nicolas Huyghebaert, "Le "sermo de adventu SS. Gudwali et Bertulfi". Edition et étude critique", in: *Sacris erudiri*, 24, (1980), p. 92 n. 13.

³⁷⁷ Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 218-219; Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques" p. 100; Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 32.

³⁷⁸ Misonne, "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", p. 105; *Virtutes et miracula Sancti Eugenii*, p. 279, hfst. 34.

³⁷⁹ Zie hoofdstuk 2.2.1.

³⁸⁰ Bozoky, "La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IX^e - fin du XI^e siècle)", p. 271-292; Helvetius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e - XIII^e siècle)", p. 295; Snijders, *Manuscript communication*, p. 295.

de cultus te lanceren waarbij alle belanghebbenden, de monastieke gemeenschap, de plaatselijke vorst en pelgrims voldoende ruimte kregen om hun eigen relatie met de heilige te ontwikkelen. Dezelfde strategie kon hij waarschijnlijk in de verschillende instellingen en op verschillende heiligen toepassen. Dit verklaart ook waarom de beschrijvingen van zijn verzamelijver vooral focussen op het feit dat hij erin slaagde om relieken te verwerven, en veel minder op welke heiligen men precies kon bemachtigen of wat hun band was met de gemeenschap of met de abt.

Deze band tussen de abt en de heilige werd vanaf de elfde eeuw veel grondiger uitgewerkt. De schrijver van de *Vita Gerardi* bijvoorbeeld, geschreven rond 1074, achtte het bijvoorbeeld wel noodzakelijk om het verwerven van de relieken van Eugenius uitgebreid te duiden, zodat duidelijk was dat hun aanwezigheid in Brogne gerechtvaardigd was. De *vita* beschreef hoe Gerard eerst een visioen kreeg, waarin hem meegedeeld werd dat hij een kerk gewijd aan Eugenius moet stichten, een heilige die hemzelf niet bekend was. Enige tijd later vernam hij dat deze relieken in Saint-Denis in Parijs rustten. De monniken daar vereisten echter dat hij zou intreden, want – in tegenstelling tot de beschrijvingen uit de tiende eeuw – was het ongeoorloofd om een heilige toe te vertrouwen aan een leek. Pas nadat Gerard zich jarenlang had vervolmaakt in Saint-Denis, begrepen de monniken de goddelijke wil en mocht hij met de relieken van Eugenius naar Brogne terugkeren.³⁸¹ Deze beschrijving maakt duidelijk dat in de elfde eeuw de visie op abbatiaal gedrag en de relatie tot relieken aanzienlijk geëvolueerd was. Een persoonlijke band tussen de abt en patroonheilige werd van veel groter belang geacht, de relatie tussen lekenheer en patroonheilige was daarentegen niet meer zo vanzelfsprekend als de tiende-eeuwse bronnen over de interventies Gerard suggereren. Dit blijkt ook uit de beschrijving in de *vita* van Gerards interventie in Saint-Ghislain. In de tiende-eeuwse *Miracula S. Gisleini* werd de voornaamste rol toegedeeld aan hertog Giselbert. Een eeuw later echter gaf de *vita* de voornaamste rol aan de H. Gislenuus die van Giselbert slechts een pion maakte in de uitvoering van zijn wil. Ook werd de bisschop van Kamerijk nu bij de hele onderneming betrokken, zodat de bijdrage van Giselbert verder gemarginaliseerd werd.³⁸²

Relieken als instrument van monastieke superioriteit

Dergelijke loskoppeling tussen relieken en lekenheer was op het einde van de tiende eeuw ook merkbaar in de abdij van Sint-Bertijns. De relieken die graaf Arnulf in 951 naar de abdij had gebracht, moesten dertig jaar later, met uitzondering van het lichaam van H. Sylvanus, grotendeels teruggegeven worden aan de graaf. Als reactie hierop begon de

³⁸¹ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 658, hfst. 6.

³⁸² *Ibid.*, p. 666, hfst. 15-16.

gemeenschap het heilige patronage los te koppelen van dat van de graaf, die vanaf 973 geen lekenabt meer was. In de plaats daarvan kregen de heiligen in de abdij een status naast die van de patroonheilige Bertinus. Zeker onder het abbatiaat van Odbert (986-1007) was de hagiografische politiek erop gericht om Sint-Bertijns te propageren als de heilige rustplaats van de heiligen Bertinus, Winnok, Sylvain en Folcuin en niet meer als grafelijke instelling.³⁸³

Andere tiende-eeuwse getuigenissen waren eerder summier in hun verwijzingen naar een mogelijke spirituele band tussen abt of gemeenschap en patroonheilige. Deze benadrukten voornamelijk de uitstraling en aantrekkingskracht van de patroonheilige en bij uitbreiding dus ook van de abdij. Zo vertelde Folcuinus dat de feestdag van Sint-Pieters in Lobbes zo veel volk aantrok, dat de brug over de Samber het begaf onder het gewicht van de pelgrims, maar dat iedereen het ongeluk overleefde.³⁸⁴ Ook Ursmarus was zeer populair in de omgeving. Tijdens een periode van langdurige droogte vroeg het volk immers aan de abt om een omgang van de relieken, en omdat daar toen zoveel volk op afkwam, werd beslist hiervoor een nieuwe kerk te bouwen.³⁸⁵

Dergelijke populariteit van de patroonheilige is ook voor Gorgo, waarvan de relieken sinds 765 in Gorze vereerd werden, duidelijk aanwijsbaar. Zo verwees de *Vita Kaddroe*, vermoedelijk geschreven op vraag van Immo van Gorze (984-1008), er tweemaal naar dat Kaddroë op de feestdag van Gorgo als een van de vele pelgrims naar Gorze trok, eenmaal vergezeld door de abten Vulmar van Gent en Aletran Gembloux.³⁸⁶ Ook de *Vita Johannis* verwees naar de populariteit van de feestdag van Gorgo en de toestroom van volk naar de abdij ter gelegenheid ervan.³⁸⁷ Ondanks deze verwijzing was de cultus toch voornamelijk lokaal: zowel de *Sermo de sancto Gorgonio*, de *Miracula S. Gorgoni*, en de *Vita Chrodegangi* waren bedoeld voor de cultus in Gorze.³⁸⁸ Deze teksten werden in Gorze geschreven op het einde van de tiende eeuw, volgens de meest gehanteerde hypothese onder abt Immo.³⁸⁹ Dit was de eerste abt van Gorze die niet meer tot de oorspronkelijk groep behoorde die in 934 Gorze hervormd hadden. Het propageren van de cultus van de patroonheilige via geschreven teksten was dus niet het werk van de eerste abten Einold of Johannes, maar kwam op een scharniermoment, wanneer de eerste generatie in Gorze

³⁸³ Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 53-54, 75-76.

³⁸⁴ Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 73, hfst. 38.

³⁸⁵ Ibid., p. 65, hfst. 30.

³⁸⁶ *Vita sancti Cadroae*, p. 496, hfst. 24, 26.

³⁸⁷ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 94, hfst. 64.

³⁸⁸ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 601.

³⁸⁹ Goullet et al., *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze* p. 31-33, 120, 124-125. Enkel Jacobsen schuift Johannes van Gorze als auteur van de *miracula* naar voren. Jacobsen, *Miracula s. Gorgonii: Studien und Texte zur Gorgonius-Verehrung im 10. Jahrhundert*, p. 83-86; 90-91.

zo goed als verdwenen was. Door op dit cruciale moment te verwijzen naar de succesvolle geschiedenis van de abdij en naar de werkzaamheid van de relieken door mirakelen in de eigen tijd, kon een gevoel van continuïteit opgeroepen worden. Niet de persoon van de abt stond hierin centraal, maar het belang van de patroonheilige voor het goed functioneren van de gemeenschap van Gorze. De *sermo* spoorde de monniken aan om Gorgo te imiteren als bescherming tegen de duivel en de *miracula* maanden de monniken aan om vooral nederig God te blijven dienen, want in het verleden had hoogmoed het klooster al ten gronde gericht.³⁹⁰ De bundel mirakelverhalen wees ook op eigentijdse gebeurtenissen die men aan de hulp van Gorgo te danken had. Verschillende restituties van domeinen waren immers te danken aan de interventie van Gorgo, een teken dat de machtige patroonheilige de gemeenschap beschermde tegen usurpaties van zowel de wereldlijke als kerkelijke aristocratie. Tegelijk wezen dergelijke verhalen de aristocratie nog eens op hun plicht tot bescherming en ondersteuning van de abdij.³⁹¹ De meer recente beschreven miraculeuze genezingen toonden dan weer dat de cultus zich ook tot het volk richtte.³⁹²

Naast de beschrijvingen van deze successen, verwezen de *miracula* echter ook naar een gerucht dat mogelijks de populaire cultus van Gorgo in Gorze in het gedrang zou brengen, namelijk het idee dat niet het volledige lichaam van Gorgo in Gorze aanwezig zou zijn, maar dat een ander deel ervan zich in Minden, in Saksen zou bevinden. Tijdens een plechtige ceremonie in aanwezigheid van de bisschop was geprobeerd het reliekschrijn te openen, maar bij het aanraken van de zegels was iedereen door paniek bevangen. Hieruit werd geconcludeerd dat de inhoud uitsluitend aan goddelijke kennis toebehoorde en niet mocht geopenbaard worden.³⁹³ Mogelijks wijst deze mare op een verzwakking van de populariteit en van het vertrouwen in Gorgo, en was dit een extra aanleiding om de *miracula* neer te schrijven. Ook het neerschrijven van de *Vita Chrodegangi* (gedateerd tussen 964 en 987) krijgt zo een extra dimensie. Hierin werd immers, net als in de mirakelbundel, uitgebreid besproken hoe bisschop Chrodegang, de stichter van Gorze, naar Rome was getrokken en van daar de relieken van de machtige Gorgo had mee gebracht omdat er voorheen in Gallië nog geen relieken van Romeinse martelaren aanwezig waren. Volgens deze *vita* had de paus persoonlijk voor Chrodegang het graf van de martelaren Gorgo, Nabor en Nazarius geopend en hem alle beenderen en as

³⁹⁰ *Sermo de sancto Gorgonio*, p. 150, hfst. 14; Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*, p. 200-202, hfst. 26.

³⁹¹ Mirakelverhalen met een slecht einde voor verstoorders van het monastieke bezit, waren een traditioneel wapen van monniken, zie onder meer Barbara Rosenwein, Thomas Head, Sharon Farmer, "Monks and their enemies: a comparative approach", in: *Speculum*, 66, (1991), p. 770.

³⁹² Voorbeelden van restituties van domein zijn te vinden in Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*, hfst. 10-12, 15. Voorbeelden van genezingen dankzij de tussenkomst van Gorgo, *ibid.*, hfst. 9, 14, 16-18, 23-24.

³⁹³ *Ibid.*, p. 176, hfst. 13.

geschonken, dit tot grote ontevredenheid van de Romeinen die merites van Gorgo niet wilden zien vertrekken. Onderweg werden de relieken nog gestolen door de monniken in de abdij van Augone, maar deze werden gewapenderhand terug veroverd en naar Gorze gebracht.³⁹⁴ In dit relaas deze manier werd niet alleen de authenticiteit van de relieken bevestigd, maar ook nog eens hun waarde benadrukt en zo de uitzonderlijkheid van de gemeenschap van Gorze en haar roemruchte verleden beklemtoond.

Translaties als oorsprongsrelaas in Saint-Mihiel

Een gelijkaardige *translatio* vanuit de graftombe naar de eigen abdij, werd neergeschreven onder abt Nanther tussen 1036 en 1051 in de kroniek van Saint-Mihiel. Twee delen konden hierin onderscheiden worden, een eerste translatie die aan de basis van de stichting van de abdij lag en een tweede, gelijkaardige onderneming, door Nanther zelf op touw gezet. Het stichtingsrelaas vertelde hoe in de achtste eeuw een zekere graaf Vulfoald uit devotie naar de Monte Gargano in Italië was getrokken, het oudste bedevaartsoord gewijd aan de aartsengel Michael. Daar had men hem onbekende relieken toevertrouwd, gekoppeld aan zijn belofte een kerk te stichten en deze aan de aartsengel Michael te wijden. Terug in eigen land, vertrouwde hij de relieken toe aan een priester, terwijl hijzelf overdacht op welke plaats het heiligdom best zou verrijzen. De priester echter vergat de relieken op een boomtak, en bij zijn terugkomst bleek het onmogelijk om het reliekschrijn nog uit de boom te halen. Daarom werd bepaald dat dit de plaats was waar de kerk zou gesticht worden. De tak met de relieken werd omgehakt en in het altaar verwerkt, terwijl het nog levende deel van de boom vanaf dan geneeskrachtige vruchten schonk.³⁹⁵

Verder in de kroniek werd beschreven hoe opnieuw een reis naar Rome werd ondernomen met de intentie er relieken te verwerven, ditmaal door abt Nanther, die zo de connotatie van tweede stichter verwierf. Er werd beschreven hoe de abt zich zeer bewust was van de populariteit van de Romeinse relieken waardoor er vaak vervalste translaties uitgevoerd werden. Daarom wilde hijzelf enkel relieken kopen die afkomstig waren uit een nog intacte tombe.³⁹⁶ Nanther kon wegens een plotse ziekte echter niet

³⁹⁴ *Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, hfst. 28-31, Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*, hfst. 2-3. Dergelijke afgekeurde diefstal, die de waarde van de relieken moest bevestigen, toont dat men niet te beroerd was om tegengestelde *topoi* te gebruiken. Een van de gebruikte *topoi* bij *furta sacra* was immers om erop te wijzen dat heiligen enkel met hun eigen toestemming konden verplaatst worden en het dus geoorloofd was hen mee te nemen.

³⁹⁵ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 3-6, hfst. 2, 3.

³⁹⁶ *Audivi, ait, multos nostrorum simili errore delusus; nec sine facile credas me posse deludi. Nisi enim videro sepulchrum hactenus intactum, et cuius membra intus iaceant, me scriptura docuerit, noveris nullatenus quidquam pretii a quoquam mihi extorqueri.* Ibid., p. 83, hfst. 15

aanwezig zijn bij de hele operatie, maar belaste een monnik met de taak. De kroniek beschreef kleurrijk de tocht naar het kerkhof van San Valentino, waar het lichaam van paus Calixtus rustte in een intact graf met daarop een epitaaf dat naar hem verwees.³⁹⁷ De zegel op de tombe werd gebroken, maar men slaagde er niet in om de marmeren steen te verplaatsen, waarop deze uiteindelijk kapot geslagen werd en de kostbare relieken meegenomen werden. Hoewel deze gedetailleerde beschrijving extra kracht verleende aan de echtheid van de relieken, was de kroniekschrijver er zich ook van bewust dat men onrespectvol met het graf was omgesprongen. Hij beschreef immers dat tombes net beveiligd waren tegen dergelijke diefstallen die volgens sommigen beschouwd worden als een misdaad, maar door anderen als een remedie.³⁹⁸ Eenmaal hij de relieken in handen kreeg, was Nanther genezen en vatte hij de terugreis aan. Onderweg zag hij in een droom hoe de Romeinse bisschoppen in de Sint-Pieterskerk verzameld werden, maar de troon van Calixtus leeg bleef. Hij begreep hierdoor dat Rome Calixtus nu verloren had.³⁹⁹ Terug thuis plaatste Nanther de relieken in een verzegelde koffer bij het Maria-altaar van de kerk van Vieux-Moutier, dichtbij de muur van de abdij. Het nieuws dat Nanther een belangrijke martelaar had meegebracht uit Rome, verspreidde zich snel en trok een volksmassa aan, die met gebeden en offerandes genezing van geest of lichaam wilde afsmecken. Dat velen verhoord werden in hun gebeden, werd aangetoond in de mirakelen die aan de kroniek toegevoegd werden.⁴⁰⁰ Deze elfde-eeuwse beschrijving van een eigentijdse *translatio* benadrukte in tegenstelling tot de onderzochte tiende-eeuwse bronnen veel sterker de rol van de abt, op wiens vraag de kroniek ook geschreven was. Het was Nanther die het initiatief had genomen, zelf naar Rome was getrokken, erop toe had gezien dat er geen valse relieken aangekocht werden en ten slotte de relieken persoonlijk in de kerk had geplaatst waar ze konden aanbeden worden door leken en monniken.

Door hun plaats, dicht bij de abdijsmuur werd ook hun verwantschap met de monnikengemeenschap benadrukt. Dat Nanther, als hervormer van de gemeenschap, de handelingen van de stichter herhaalde en deze samen met dit stichtingsverhaal in een kroniek liet vereeuwigen, bewijst hoe hij zich sterk bewust was het symbolische belang dat hij met zijn tocht naar Rome kon uitdragen.

³⁹⁷ Ibid., p. 83, hfst. 16.

³⁹⁸ *Ne aliquo superveniente furtum, quod cum grandi fiebat pavore, quodque illis erat in reatum, istis in remedium, quoquo modo foret deprehensum.* Ibid., p. 83, hfst. 17.

³⁹⁹ Ibid., p. 83, hfst. 18. Ondanks zijn voorzorgen kreeg Nanther echter niet de relieken van paus Calixtus. Deze waren al overgebracht naar de Maria-Basiliek van Transtevere en in de negende eeuw geschonken aan Eberhard van Frioul en begraven in Cysoing, niet ver van Rijsel. Gaillard, Goullet, Wagner, "Traduction de la Chronique de Saint-Mihiel (XI^e siècle)", p. 992.

⁴⁰⁰ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, ibid. p. 20-21, hfst. 18-20; met mirakelen op p. 21-38. Gaillard, Goullet, Wagner, "Traduction de la Chronique de Saint-Mihiel (XI^e siècle)" p. 1003-1007.

Niet enkel zijn hervorming in de gemeenschap van Saint-Mihiel maakten van Nanther een tweede stichter. Enige jaren na zijn reis naar Rome, liet Nanther een priorij bouwen op het ver gelegen domein Harréville, met de bedoeling dit beter te kunnen controleren. Wanneer de gebouwen voltooid waren, zond hij monniken uit Saint-Mihiel naar daar, waaronder de kroniekschrijver, en plaatste er onder meer de relieken van Calixtus, aan wie de kerk gewijd werd. Van heinde en ver stroomde het volk toe naar deze nieuwe kerk om te bidden en genezing te vragen.

De kroniekschrijver was zelf ook getuige van enkele wonderlijke genezingen en wees ook op hun belang, dat voor hem niet lag in de vele miraculeuze genezingen, maar in de bescherming van de abdij. Waar mirakelen oorspronkelijk bedoeld waren om de goddelijke macht aan ongelovigen te bewijzen, hadden ze volgens hem in de eigen tijd een ander nut. Wonderen die gebeurden door de bemiddeling van heiligen konden immers usurpatoren van kerkelijke goederen tot inzicht brengen en daarom was het van belang dat abt Nanther ervoor gezorgd had dat de gebeurde mirakelen op schrift gesteld werden.⁴⁰¹ Hiermee nam Nanther zijn verantwoordelijkheid als abt om de contacten met de buitenwereld op een zo optimaal mogelijke wijze in te zetten voor de gemeenschap, door de plaatselijke leken op hun verantwoordelijkheden te wijzen en werd dit ook voor zijn opvolgers bewaard.

De persoonlijke betrokkenheid van Richard van Saint-Vanne

Nanther was zeker niet de enige abt uit de eerste helft van de elfde eeuw wiens leiderschap zo expliciet verbonden werd met het creëren van een cultus of het verwerven van relieken. Het lijkt niet ondenkbaar dat hij hiertoe inspiratie vond bij Richard van Saint-Vanne, wiens hulp Nanther had ingeroepen bij de start van zijn abbatiaat om de spirituele situatie in de abdij op punt te stellen.⁴⁰² Richard was immers een van de meest uitgesproken voorbeelden waarbij de abt niet enkel een succesvolle reliekencultus voor de gemeenschap faciliteerde, maar zijn abbatiaal leiderschap ook koppelde aan zijn persoonlijke band met heiligen via hun relieken.

De bijzondere toewijding van Richard voor relieken was reeds ontvlamd gedurende zijn periode als kanunnik. Zo beschreven de *Miracula S. Gengulphi*, geschreven tijdens het leven van Richard, hoe deze tijdens zijn opleiding in Reims zeer toegewijd was aan de relieken van Johannes de Doper waarvoor hij meerdere uren in gebed doorbracht in de crypte van de kathedraal.⁴⁰³ Het was echter pas als abt van Saint-Vanne dat zijn echte liefde voor

⁴⁰¹ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 36-37; Gaillard, Goullet, Wagner, "Traduction de la Chronique de Saint-Mihiel (XI^e siècle)", p. 1011-1012.

⁴⁰² *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 14-15, hfst. 11.

⁴⁰³ Gonzo van Florennes (?), *Miracula Gangolfi Florinensis*, p. 649, hfst. 1. 6; Geary, *Furta sacra*, p. 68.

reliken en dan voornamelijk voor het verzamelen van de bisschoppen van Verdun in de kerk van Saint-Vanne, opmerkelijk werd. Hiermee zette hij enthousiast een traditie verder die al op het einde van de tiende eeuw een aanvang genomen had. Tot de tweede helft van de tiende eeuw en de begrafenis van bisschop Berenger, was de kerk van Saint-Vanne immers de belangrijkste bisschoppelijk necropool geweest. Volgens de vroeg-tiende-eeuwse *Gesta episcoporum Verdunensium*, waren negen van de elf gekende bisschopsgraven gelegen in Saint-Vanne, en geen enkel in de kathedraal. Bij de omvorming van Saint-Vanne naar een benedictijnergemeenschap in 951 waren de graven van de bisschoppen Firminus en Madalveus gevonden. De opvolgers van bisschop Berenger lieten zich echter niet meer in Saint-Vanne begraven, maar in de abdijen en kerken die ze zelf gesticht hadden, of in de kathedraal.⁴⁰⁴ In deze periode kwam in de verschillende instellingen van Verdun een tekstproductie op gang die gelinkt was aan de heilige bisschoppen. Saint-Vanne nam in dit proces het voortouw om de centrale rol van de abdij in de kerkelijke topografie van de stad opnieuw te claimen tegenover de kathedraal of de Sint-Paulusabdij.⁴⁰⁵

Het was in deze context dat Richard aankwam in Verdun en zich inzette voor een verdere toe-eigening van de bisschoppelijke reliken voor de abdij. Volgens Hugo van Flavigny groef Richard de resten van vijf heilige bisschoppen uit Verdun op, de anonieme auteur van de *Vita Richardi* in de twaalfde eeuw dreef het nog verder en liet Richards maar liefst acht bisschoppen opgraven.⁴⁰⁶ Ook in zijn eigen tijd was Richards reputatie als verzamelaar van bisschoppelijke reliken al erg verspreid. In de *Gesta episcoporum Cameracensium* werd immers Gerard van Kamerijk vergeleken met Richard van Saint-Vanne omdat hij de kathedraal liet herbouwen en daarin, net als de abt, de reliken van de belangrijke bisschoppen verzamelde en rond het altaar plaatste.⁴⁰⁷ Ook in Saint-Vanne was de reorganisatie van de bisschoppelijke graven gekoppeld aan de verbouwing tot een grotere kerk. Na de ontdekking van het lichaam van Madalveus, kreeg dit een vooraanstaande plaats in de nieuw ingerichte crypte voor het maria-altaar. Richard zelf zou na zijn dood naast deze heilige opgebaard worden. De andere bisschoppen kregen een vernieuwd graf in de kerk waarbij een centrale plaats werd voorbehouden voor de heilige Vanne, in een kostbaar schrijn versierd met edelstenen.⁴⁰⁸ Tijdens het abbatiaat van

⁴⁰⁴ Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 146-157.

⁴⁰⁵ Wagner, Goullet, "Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux X^e - XI^e siècles", p. 72-73; Anne Wagner, "Les collections de reliques à Verdun. Essai d'organisation d'un espace urbain au XI^e siècle", in: Jean-Luc Deuffic (ed.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis: Pécia (2006), p. 513; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 78.

⁴⁰⁶ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 374; *Vita Richardi*, p. 523; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 86.

⁴⁰⁷ *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 483-484.

⁴⁰⁸ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 373-374, hfst 8.

Richard is ook de eerste aanwezigheid van de relieken van Sanctinus geattesteerd, de eerste bisschop van Verdun die in Meaux begraven lag en daar ook vereerd werd. Er zijn geen verwijzingen te vinden dat deze relieken persoonlijk door Richard naar Verdun zouden gebracht zijn, noch is een *inventio* gekend die de vondst van de relieken beschrijft.⁴⁰⁹ Wel verbond een bron uit het einde van de elfde eeuw deze ontdekking van deze relieken in Verdun aan een zekere Richard. Volgens de tekst zou een oude monnik in Meaux aan Richard verteld hebben dat tijdens een hongersnood op het einde van de tiende eeuw de kostbare relieken aan handelaren uit Verdun verkocht waren, die Sanctinus naar hun eigen stad gebracht hadden. Hij vroeg ook aan Richard om dit in zijn stad te openbaren. Hugo van Flavigny daarentegen dateerde de komst van de relieken naar Verdun al veel vroeger, in 817, wat echter niet overeenstemt met de *gesta episcoporum* van Bertarius.⁴¹⁰

Niet enkel de relieken van bisschoppen werden verworven in deze periode, maar ook hun hagiografisch dossier werd verder uitgebreid.⁴¹¹ Een van de meest opvallende voorbeelden hierbij is de *vita* van Madalveus, die nog voor de translatie van de heilige neergeschreven werd. In deze levensbeschrijving zijn immers opmerkelijke gelijkenissen te vinden met Richards eigen leven. Of Richard zelf ook voor het vervaardigen van deze tekst verantwoordelijk was, is niet met zekerheid te zeggen. Wel lijken zijn devotie voor Madalveus en de overeenkomsten met zijn eigen leven te suggereren, dat Richard er geen probleem mee had om zijn eigen leiderschap af te toetsen aan dat van seculiere heilige.⁴¹² Daarnaast bewees Richard dat de aandacht voor aspecten van het leiderschap van de patroonheilige, ook de aandacht voor datzelfde leiderschap van de eigentijdse abt kon doen toenemen en vice versa; een tactiek die ook vele andere abten zou proberen toepassen.

Ook de cultus van de patroonheilige Vanne werd verder uitgediept door Richard. Hiertoe stelde hij een codex samen, volledig gewijd aan de heilige, met daarin zijn *vita*, een bundel *miracula* en een sermoen, alle van de hand van Richard. Net als de andere teksten in de codex, werd het *Sermo de sancto Vitono* voorgelezen op de feestdag van de patroonheilige.

⁴⁰⁹ De *vita* van Sanctinus werd geschreven tussen het einde van de tiende eeuw en 1032. Deze werd aangevuld met *miracula* waarin ook een translatie in *monasterio sancti Petri et beati confessoris Christi Vitoni* vermeld staat. Wagner en Philippart dateren deze mogelijke translatie in de elfde eeuw, nog voor het schrijven van Hugo van Flavigny. Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 686-688; Wagner, Goullet, "Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux X^e - XI^e siècles", p. 75-76.

⁴¹⁰ Wagner, Goullet, "Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux X^e - XI^e siècles" p 77-79; Geary, *Furta sacra*, p. 71.

⁴¹¹ Dit was in het begin van de elfde eeuw onder meer het geval voor de bisschoppen Possessor en Pulchronus. Wagner, "Les collections de reliques à Verdun. Essai d'organisation d'un espace urbain au XI^e siècle", p. 506-507; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 692-693.

⁴¹² Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 60.

Hierin werd Verdun als pelgrimsoord vergeleken met Rome, dankzij de aanwezigheid van zo'n machtige patroonheilige.⁴¹³ Het geheel had niet enkel de monniken, op wiens vraag hij de *vita* schreef, als doelpubliek, maar was ook gericht naar de inwoners van Verdun en pelgrims. Zo was de aanhef van het sermoen *Gaude plebus Viridunica* duidelijk op de stedelingen gericht en ook de *miracula* mikten voornamelijk op de lekenverering van de relieken. Op deze manier reikte Richard ook leken de mogelijkheid om zich met de heilige te verbinden en koppelde hij cultus van Saint-Vanne ook aan de stedelijke identiteit.⁴¹⁴ Voor Richard kon deze verering van de heilige echter niet los van de abdij beschouwd worden. Dit blijkt onder meer uit de kroniek van Hugo van Flavigny waar beschreven werd hoe tijdens een periode van hongersnood in de vroege jaren 1040, de bisschop vroeg om de relieken van Vanne in de kathedraal op te stellen. Hierop reageerde Richard echter zeer terughoudend en enkel na sterke druk van de bisschop ging hij overstag om de patroonheilige tijdelijk weg te halen uit de abdijkerk.⁴¹⁵ Richard koppelde de verering van Vanne echter niet enkel aan de identiteit van de abdij, maar ook aan zijn eigen persoonlijk leiderschap zoals te merken is op een miniatuur in de codex gewijd aan Vanne. Vanderputten toonde immers aan dat deze miniatuur met daarop een lezende monnik, vermoedelijk een verbeelding was van Richard zelf, die zo zijn centrale rol in het ontwikkelen van dit hagiografisch geheel representeerde. Omdat Richard zelf vaak afwezig was in de gemeenschap, door onder meer zijn pelgrimage naar Jeruzalem, zijn deelname aan de vredesbeweging of andere abbatiaten, kon het manuscript toch het belang van Richards leiderschap voor de verering van de heilige in herinnering brengen.⁴¹⁶

⁴¹³ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 368-369, 379; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 697.

⁴¹⁴ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 92.

⁴¹⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404; Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 163.

⁴¹⁶ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 93-94.



Figuur 1: Richard als lezende monnik⁴¹⁷

Ook in andere abdijen waar hij voor korter of langere tijd de leiding op zich nam, stimuleerde Richard de relieken- en heiligencultus in relatie tot zijn eigen leiderschap. Het meest duidelijke voorbeeld is te vinden in *Vita Rodingi*, neergeschreven voor de abdij van Vasloges. Wagner wees bijvoorbeeld op de opvallend gelijklopende ideeën over eremitisme in de *vita* en in Richards eigen handelen, waarbij beide figuren zich terugtrokken als abt uit de abdij, om zich op hogere spiritualiteit te kunnen richten.⁴¹⁸ Vanderputten stelde dat de volledige constructie van de *Vita Rodingi* in Richards zelfrepresentatie paste. Zo had deze heilige – net als Richard – een seculiere achtergrond en werd hij kort na zijn intrede tot abt verheven wat tot een ongeziene bloei van de abdij leidde. Ook kan beider relatie tot de bisschop vergeleken worden. Zelfs de begraafplaats van Rodingus, voor het altaar van Johannes de Evangelist, was dezelfde plaats die

⁴¹⁷ Verdun, BM, MS 2, fol 3v.

⁴¹⁸ Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 698-699.

Richards later zelf zou uitkiezen voor zijn eigen graf.⁴¹⁹ Waarom Richard precies Rodingus uitkoos als spiegel van zijn eigen identiteit, is moeilijk te achterhalen. Mogelijks bood een relatief onbekende heilige uit een kleine abdij de beste kansen om zijn eigen spirituele identiteit en positie als kerkelijk leider van naderbij te onderzoeken.⁴²⁰

Naast Richards intentionele politiek om zijn leiderschap te verbinden aan de cultus van lokale heiligen en bisschoppen, ging hij ook actief op zoek naar andere relieken. Zo kocht hij een armrelikwie van St. Pantaleon voor Saint-Vanne.⁴²¹ Ook liet hij een kapel optrekken in de abdijkerk ter ere van de heilige Nikolaas, een heilige die dan nog niet zo bekend was in Lotharingen.⁴²² Nog van groter belang waren echter de relieken van het heilig Kruis, die hij had meegebracht van zijn pelgrimstocht naar het Heilig Land. Dergelijke kruisreliken waren in de elfde eeuw zeer gegeerd,⁴²³ maar Richard ontwikkelde ook een persoonlijke relatie met deze relieken en identificeerde zich met de passie van Christus. Deze kruisreliken hield hij ook persoonlijk bij zich en liet ze een bijzondere rol spelen tijdens de rituelen op zijn doodsbed.⁴²⁴

Vergaande instrumentalisatie van de patroonheilige

Hoewel Richard niet de eerste noch laatste abt was die de reliekencultus propageerde in monastieke gemeenschappen en de lekenwereld hierin betrok, was Richard wel een van de eerste voorbeelden waarbij het eigen leiderschap zo uitdrukkelijk gelinkt was aan de culten die hij stimuleerde en die een persoonlijke band cultiveerde met bepaalde heiligen. Ook andere abten van deze en de volgende generatie instrumentaliseerden hun

⁴¹⁹ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 53-58.

⁴²⁰ Ibid., p. 54. Naast deze modelering van Rodingus in overeenstemming met Richards eigen leiderschap, had de *Vita Rodingi* ook een politieke functie zoals Vanheule aantoonde. In de *vita* werden potentiële claims van de graaf van Bar over Beaulieu immers weerlegd. Koen Vanheule, "Reformist hagiography: the life of St. Roding of Beaulieu and the struggle for power in early-eleventh-century Lotharingia", in: *Journal of Medieval History*, 42, (2016), p. 511-534.

⁴²¹ Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 161; Wagner, Goullet, "Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux X^e - XI^e siècles", p. 80-81.

⁴²² Waarschijnlijk had Richard de H. Nicolas op pelgrimage leren kennen, of werd hij aangestuurd door het keizerlijk hof dat de Nicolaascultus stimuleerde. Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 165.

⁴²³ In verschillende andere abdijen werden ook relieken van het Heilig kruis verworven: in Sankt-Maximin werd er al een bemachtigd in 951, en tussen 963-994 in Toul. In de elfde eeuw zijn onder meer Gent (rond 1030), Stavelot (geattesteerd in 1046), in Luik (1071) en Gorze (1077) gekend. Voor een uitgebreider overzicht, zie Anatole Frolow, *La relique de la vraie croix: recherches sur le développement d'un culte* (Doctoraatsthesis, Université de Paris, 1961).

⁴²⁴ Zie ook hoofdstuk 3.3.2 over de band tussen Richard, deze relieken en de passie van Christus, en hoofdstuk 6.4 voor de betekenisvolle wijze waarop deze relieken een rol speelden tijdens Richards laatste momenten.

patroonheilige ter bevordering van hun eigen abbatiale identiteit, zij het niet altijd met even groot succes als Richard zelf.

Een opmerkelijk voorbeeld is te vinden in de *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*, kort na 1052 neergeschreven door Bovo van Sint-Bertijns. In dit narratief werd verhaald hoe Bovo de relieken van Sint-Bertijns vond onder het altaar van de abdijkerk. Opmerkelijk echter was, dat de gemeenschap van Sint-Bertijns al de relieken van haar patroonheilige bezat. Zoals Ugé aantoonde was de primaire bekommernis van deze tekst om Bovo's eigen autoriteit in de monastieke gemeenschap te bevestigen.⁴²⁵ In het relaas, geschreven in de eerste persoon, vertelde hij hoe hij bij de reconstructie van de abdijkerk onder het oude altaar gewijd aan Martinus een zeer oude grafsteen terugvond. In een plechtige ceremonie werd deze steen verwijderd en werd een onbekend heilig lichaam ontdekt. Wanneer Bovo ook in het graf een gouden kruis met daarop *Sanctus Bertinus abbas* ontdekte, werd hiermee de identiteit van de dode onthuld.⁴²⁶ Bovo kaderde dit in de gebeurtenissen die onder zijn voorganger Roderic hadden plaatsgevonden, namelijk een zware brand in de kerk, gevolgd door een epidemie waarbij een kwart van de monniken het leven liet.⁴²⁷ Op deze manier liet Bovo de gebeurtenissen onder zijn voorganger, die nochtans beschouwd werd als de spirituele hervormer van de abdij, contrasteren met zijn eigen beleid dat hij voorstelde als herstellend en succesvol.⁴²⁸

Hoewel Bovo de vondst van de nieuwe relieken voorstelde als een nieuw verbond tussen de heilige en de gemeenschap op zijn initiatief, waren er in de tekst al heel wat aanwijzingen te vinden dat de vondst van een tweede paar relieken van Bertinus niet zonder slag of stoot aanvaard werd. Vooreerst werd de tekst geopend met een briefwisseling met de aartsbisschop om het initiatief van de abt te legitimeren en met de vraag van de abt aan de bisschop om met zijn aanwezigheid, autoriteit aan de *elevatio* te verlenen.⁴²⁹ In een tweede set brieven werd verwezen naar het gewone volk dat in de war was door het feit dat er twee lichamen van Bertinus waren. Op raad van de aartsbisschop had Bovo ten slotte de twee sets reliekresten in hetzelfde schrijn ter verering geplaatst.⁴³⁰ Ook het feit dat er twee jaar verstreek tussen het ontdekken van de relieken en de officiële translatie door de aartsbisschop, wijst erop dat Bovo er niet volledig in slaagde de nieuwe relieken als volledig ongecontesteerd te laten doorgaan.⁴³¹ Ondanks al zijn inspanningen om zijn leiderschap te combineren met dat van de pas ontdekte Bertinus, en ondanks zijn

⁴²⁵ Ugé, "Relics as tools of power", p. 52.

⁴²⁶ Bovo van Sint-Bertijns, *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*, p. 527, hfst. 3.

⁴²⁷ Ibid., p. 526-527, hfst. 1-2.

⁴²⁸ Ugé, "Relics as tools of power" p. 64.

⁴²⁹ Bovo van Sint-Bertijns, *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*, p. 525.

⁴³⁰ Ugé, "Relics as tools of power" p. 61-63.

⁴³¹ Ibid. p. 60-61.

gebruik van retorische strategieën die bijvoorbeeld bij Richard van Saint-Vanne wel succesvol waren geweest, slaagde Bovo er niet in om de hele gemeenschap een nieuwe impuls te geven door dit project. Zo zijn er geen aanwijzingen dat de cultus van Bertinus de jaren na de vondst sterker of fundamenteel verschillend was dan voorheen. Ook werd Bovo bij zijn dood niet herinnerd als een promotor van de relieken van Bertinus. Op zijn epitaaf werd wel naar de bouw van de kerk, maar niet naar de relieken of Bertinus verwezen. Ook in de *Gesta abbatum Simonis* was er amper aandacht voor deze translatie en werd Bovo omschreven als een imitator van Roderics daden, eerder dan als een vernieuwend leider.⁴³²

Blijkbaar was Bovo's interpretatie van de ontdekking als een teken voor zijn eigen uitverkorenheid niet zeer aantrekkelijk voor de gemeenschap en kwam zijn persoonlijk zelfbeeld niet overeen met zijn gepercipieerde rol als abt. Ook de leken, lokale machthebbers en het volk bleven relatief koud tegenover de *inventio*. Niets wijst er ook op dat de cultus een boost kende in de jaren na de *inventio*. In dezelfde periode als de ontdekking werd ook de *Vita quarta sancti Bertini* geschreven door Folcard, een monnik van de abdij en opgedragen aan Bovo. De precieze datering – voor of na de translatie – is moeilijk te achterhalen. De biografie focuste meer op de jeugd van Bertinus dan op zijn verwezenlijkingen voor Sint-Bertijns en vondst van de relieken werd erin niet beschreven noch verklaard. Hiervoor zijn twee mogelijke verklaringen: ofwel werd de tekst geschreven voor er sprake was van de *inventio*, ofwel vond Folcard de pogingen van Bovo niet overtuigend genoeg om er de nadruk op te leggen in zijn tekst.⁴³³

Het voorbeeld van Bovo toont aan dat in het midden van de elfde eeuw weliswaar een idee was ontstaan dat succesvol abbatiaal leiderschap kon uitgelokt worden door de koppeling aan de reliekencultus, maar dat de abt hiervoor ook de steun van de gemeenschap nodig had. Een geslaagde stimulans van de cultus van de patroonheilige kon het abbatiaal leiderschap versterken en vice versa. Indien echter de monniken niet overtuigd waren het nut van de verering van de relieken, dan had het voor de abt ook weinig zin om zijn abbatiaal leiderschap hierop te enten, zoals Bovo aantoonde.

Niet lang nadat Bovo weinig succesvol probeerde de identiteit van Sint-Bertijns een nieuw elan te geven, was het propageren van de reliekencultus in Sint-Winnoksbergen – de abdij

⁴³² Ibid. p. 69, Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 158.

⁴³³ Folcard van Sint-Bertijns, *Vita quarta Sancti Bertini*, p. 604-613; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 161. Voor Folcard, zie ook Elisabeth Van Houts, "The Flemish contribution to biographical writing in England in the Eleventh Century", in: David Bates, Julia Crick, Sarah Hamilton (eds.), *Writing medieval biography 750-1250: Essays in honour of Professor Frank Barlow*, Woodbridge: Boydell Press (2006); p. 111-127; H. Clover, "Folcard, moine de S.-Bertin, à S.-Omer, puis de Thorney, en Angleterre, auteur de vies de saints (XIe s)", in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Vol. 17, Parijs: Letouzey et Ané (1971), kol. 741-743.

die door Roderic hervormd was en in een ondergeschikte positie stond aan Sint-Bertijns - wel succesvol. Hier zou abt Romuold in de jaren 1060 de *Vita Winnoci* herschreven hebben. Deze tekst was oorspronkelijk afkomstig uit de abdij van Sint-Bertijns, en via de herwerking wilde Romuold de heilige te claimen voor zijn eigen abdij en tegelijk een ideaalbeeld van een abt te schetsen die de abdij kon omvormen tot een heiligdom voor de buitenwereld.⁴³⁴ Deze abt Romuold, zelf opgeleid in Sint-Bertijns onder Roderic, lanceerde ook andere heiligen in Sint-Winnoksbergen. Zo schreef Drogo op zijn vraag ook een *Vita Oswaldi* en de *Translatio sanctae Lewinnae*. In deze laatste tekst verhaalde hij hoe een monnik van Bergen naar Engeland reisde en in de abdij waar hij onderdak vond, kennis maakte met de heilige Livinna. Van de priester kreeg hij geen toestemming om relieken te kopen, maar na een intens gebed tot de heilige zelf, ging zij akkoord om door de monnik meegevoerd te worden en kon deze het reliekschrijn dat voorheen niet te verplaatsen was, met gemak optillen.⁴³⁵ Zoals in andere gevallen van reliekdiefstallen werd de verantwoordelijkheid voor het welslagen van de onderneming bij de heilige geplaatst. De dader werd zelfs geprezen als *fidelis fur*, omdat hij zich tot dienaar van Lewinna gemaakt had⁴³⁶ en haar naar een geschiktere plek zou brengen.⁴³⁷ Na een moeizame terugreis, kwamen monnik en relieken in de buurt van Bergen en werd de abt op de hoogte gesteld, zodat de heilige met eerbied kon ontvangen worden. Op de botten werden authentieke zegels en een charter gevonden, die tot grote vreugde van de abt en gemeenschap, de echtheid van de relieken bevestigden. Daarna werd ook de bisschop gecontacteerd, die op basis van het charter ook de echtheid van de heilige bevestigde.⁴³⁸

Hoewel het in dit geval niet de abt zelf was die de zoektocht naar de relieken ondernam, was hij het wel die de relieken in ontvangst nam en de verdere gang van zaken coördineerde. In tegenstelling tot tiende-eeuwse voorbeelden, werd de bisschop pas om advies gevraagd toen de gemeenschap de relieken zelf al geïnspecteerd had en dus niet vooraleer de heilige het bisdom binnengebracht werd. Abt Rumold was niet alleen succesvol in het introduceren van een nieuwe heilige binnen zijn gemeenschap, maar ook

⁴³⁴ Huyghebaert, "L'abbé Rumold de Bergues, auteur de la vie de s. Winnoc?" p. 26-28; Vanderputten, "Crises of cenobitism: Abbatial leadership and monastic competition in Late eleventh-century Flanders", p. 19.

⁴³⁵ *Nunc nunc queo te elevare, possum accipere, sed equidem vereor, ne post haec, mihi sis dedecori vel ad vitae meae perniciem, si inventus fuero nequam latro violasse loculum et rapuisse tui corporis thesaurum. Quocirco oro te, quin etiam obtestor te per omnipotentiam sanctae trinitatis, ut si latere debet meum fidele furtum, mecum venias, sin autem nullo modo te moveri sinas... Cum ecce sancta virgo Lewinna sibi apparuit. Surge ait, me me accipito, me inquam comitem tui itineris habeto.* Drogo Bergensis, *Historia translationis sanctae Lewinnae*, in: AA SS, Julii, 5, Antwerpen: Jacobus du Moulin (1727), p. 616, hfst. 19.

⁴³⁶ *Suscipe ait, mi venerabilis virgo, me perpetuo servum; tantum sine te moveri, sine abduci, sine ad melioris altitudinem ac venerationem tui honorius, atque ad amplioris servitii devotionem deferri.* Ibid., p. 616, hfst. 18.

⁴³⁷ Ibid., p. 617.

⁴³⁸ Ibid., p. 619 hfst. 36-38.

in het uitdragen van de cultus naar de lekenwereld in de omgeving van de abdij. Het tweede deel van de tekst beschrijft immers hoe Lewinna in westelijk Vlaanderen werd rondgedragen om haar bekend te maken onder de leken, waarbij verscheidene mirakelen gebeurden.⁴³⁹ Huyghebaert stelde dat deze *circumlatio* waarschijnlijk als doel had om fondsen in te zamelen om de bouw van de abdijkerk te bekostigen, of op zijn minst om volk aan te trekken naar deze nieuwe kerk, een praktijk die in deze periode zeker niet ongebruikelijk was.⁴⁴⁰ Defries ziet de opzet breder, voor hem was de hele *Translatio S. Lewinnae* een onderdeel van de creatie van een eigen institutionele identiteit voor de abdij.⁴⁴¹ Deze verklaring lijkt zeer plausibel, Rumold beseftte waarschijnlijk zeer goed dat het welslagen van de gemeenschap gekoppeld was aan een succesvolle heilige die zowel door de monniken als de lekenwereld aanbeden werd. Dat de tekst van de *translatio*, geschreven op vraag van de abt, een deel bevatte dat voor de monniken bestemd was (het relaas over de vondst en diefstal van de relieken) en een deel dat ook op de leken afgestemd was (de mirakelen), past dan ook volledig in deze opzet. Hoewel het beleid van Rumold uitdrukkelijk kan gekoppeld worden aan het stimuleren een eigen cultus voor Sint-Winnoksbergen, is de link met zijn eigen identiteit veel minder nadrukkelijk aanwezig dan bijvoorbeeld bij Richard van Saint-Vanne of bij de pogingen van Bovo. Mogelijks wilde hij eerst de eerder de prille gemeenschap voldoende basis geven, los van zijn eigen naam, die hij misschien nog met zijn moederabdij Sint-Bertijns verbond. Ook in andere domeinen is echter weinig te merken dat Rumold zelfbewust zijn persoonlijke identiteit als abt wilde uitdragen. Waarschijnlijk had hij wel de idealen in verband met het ambt als abt geïnternaliseerd maar zag hij zichzelf niet voldoende als religieus virtuoos om zich ook als persoon te gaan verbinden met de heilige. Het is in dit geval dan ook weinig verwonderlijk dat na zijn overlijden wel de cultus die hij opstartte, voor een tijd succesvol bleef, maar deze niet met zijn identiteit verbonden bleven.

Het belang van een succesvolle reliekencultus voor het gehele welbevinden van een monastieke gemeenschap werd ook zeer duidelijk gevoeld door Ursio, de abt van Hautmont. Onder zijn abbatiaat vond circa 1070 in de abdijkerk een *elevatio* plaats van de relieken van paus Marcellus (vierde eeuw).⁴⁴² De abt vond het zelfs niet noodzakelijk om

⁴³⁹ David Defries, "The making of a minor saint in Drogo of Saint-Winnoc's *Historia translationis s. Lewinnae*", in: *Early medieval Europe*, 16, 4, (2008), p. 238; Vanderputten, "Crises of cenobitism: Abbatial leadership and monastic competition in Late eleventh-century Flanders", p. 272-273.

⁴⁴⁰ Nicolas Huyghebaert, "Un moine hagiographe, Drogon de Bergues", in: *Sacris erudiri*, 20, (1971), p. 198.

⁴⁴¹ Defries, "The making of a minor saint in Drogo of Saint-Winnoc's *Historia translationis s. Lewinnae*", p. 423-444.

⁴⁴² Helvétius, *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)*, p. 85-86, 259; Helvetius, "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e- XIII^e siècle)", p. 299-300.

een geloofwaardig relaas rond de vondst van de relieken te creëren, hoewel er niet eerder kennis was van het bezit van deze pauselijke relieken in de abdij. Ook werd de vondst niet ingekaderd in bouwwerkzaamheden aan de abdijkerk waarbij geloofwaardig een *inventio* kon kaderen. In het relaas over deze ontdekking en de bijhorende mirakelen, wees Ursio vooral op de urgente noden van de gemeenschap. Door de oorlog tussen de Duitse keizer Hendrik III en graaf Boudewijn V van Vlaanderen, had de abdij immers veel te lijden gehad. Abt Ursio beschreef hoe hij van buitenaf geen hulp zou kunnen verwachten en zich dus naar binnen richtte, waarop hij een kist met relieken van St. Marcel vond.⁴⁴³ Deze relieken liet hij plechtig in een schrijn plaatsen, waarna het voor een toestroom van leken uit de omgeving zorgde met bijhorende mirakelen, waardoor de gemeenschap uit de armoede gered was.⁴⁴⁴ Het belang van de Ursio als vinder van de relieken en vervolgens als verantwoordelijke voor het heropleven van de gemeenschap, werd meermaals aangestipt in de tekst, door Ursio ook zelf neergeschreven.

Een abt die er zeer succesvol in slaagde de patroonheilige, de eigen abbatiale identiteit en de identiteit van de gemeenschap te combineren, was Poppo van Stavelot. Deze propageerde de verering van Remaclus zowel in Stavelot als Malmédy, om zo beide huizen nauwer met elkaar te verbinden. Waar Remaclus traditioneel al met Stavelot gelieerd was, creëerde Poppo ook in Malmédy een band met deze heilige, door de nieuwe crypte aan Remaclus te wijden.⁴⁴⁵ Ook in Stavelot nam het belang van de patroonheilige verder toe onder Poppo, zeker wanneer op 4 maart 1042 de vroegere tombe van Remaclus ontdekt werd, waardoor de gemeenschap zich als enige erfgenaam van diens relieken kon positioneren. Tot dat moment claimden immers ook de abdijen van Prüm en Lierneux zijn relieken.⁴⁴⁶ Op het moment van de *inventio* was Poppo zelf niet aanwezig in de abdij. Toch slaagde hij erin om het belang van zijn leiderschap te koppelen aan de vondst, zoals blijkt uit de beschrijving van de *inventio* uit 1048. Een monnik die zelf aanwezig was geweest bij de *inventio*, schetste hierin hoe het graf van Remaclus ontdekt werd, met daarin een ampul bloed. Door de algemene opwinding die ontstond tussen de monniken, viel echter de pas ontdekte schat op de grond en brak in stukken. Voorzichtig veegden ze alles weer bij elkaar, vermengd met aarde. De chaos onder de monniken bleef voortduren toen men debatteerde wat er precies met de relieken en vindplaats moest gebeuren. Deze lag immers op een plaats die zich weinig leende tot devotiepraktijken. Pas in aanwezigheid van Poppo, keerde de rust onder de monniken terug. De abt luisterde naar het wedervaren en liet het koffertje met het bloed en de as achter het altaar plaatsen en

⁴⁴³ Ursio van Hautmont, *Passio, inventio, miracula Marcelli papae et sociorum* p. 800-801, hfst. 2.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 802, hfst. 3.

⁴⁴⁵ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 306, hfst. 22.

⁴⁴⁶ Arnold, *Negotiating the landscape: environment and monastic identity in the medieval Ardennes*, p. 187.

rijkelijk versieren, waar het wel doeltreffend kon vereerd worden.⁴⁴⁷ Met deze beschrijving wees de *dedicatio* erop dat pas bij de terugkeer van Poppo een adequate manier werd gevonden om met de reliekschat om te gaan en dat dus Poppo verantwoordelijk was voor de gepaste verering van Remaclus.

De *Vita Popponis* ging nog verder en benadrukte de gelijkenissen tussen beide heiligen als beschermers van de abdij.⁴⁴⁸ Poppo zelf had hier ook op aangestuurd door zich in de crypte van de abdijkerk, de traditionele bewaarplaats van relieken, te laten begraven.⁴⁴⁹

Na de dood van Poppo, probeerde de abdij van Malmédy zich los te koppelen van de suprematie van Stavelot, die gedeeltelijk gestoeld op het feit dat Remaclus zijn laatste rustplaats in Stavelot had gekozen. Abt Thierry (1048-1080), de opvolger van Poppo, zette nochtans de propagering van Remaclus verder. Hiertoe werd onder meer de Bamberg-codex, gewijd aan Remaclus, gekopieerd en aangevuld met *miracula* die voornamelijk betrekking hadden op weerspannige monniken, en waarschijnlijk naar Malmédy gezonden.⁴⁵⁰ Ook in de *Vita Popponis* werd erop gewezen dat Poppo Malmédy voor altijd toevoegde aan Stavelot en dit liet vastleggen door de keizer.⁴⁵¹ De gemeenschap van Malmédy ging echter rond hetzelfde moment al in de tegenaanval door niet Remaclus, maar Agilolfus als heilige naar voren te schuiven. Ze schreven de *passio Agilolfi*,⁴⁵² een relaas over de achtste-eeuwse martelaar en aartsbisschop van Keulen. In hun pogingen betrokken ze ook aartsbisschop Anno II van Keulen, die zelf ook probeerde vat te krijgen op de inkomsten van Malmédy dat in zijn diocees gelegen was en in 1062 de relieken Agilolf uit de abdij naar Keulen bracht.⁴⁵³ De gemeenschap slaagde er met de steun van de aartsbisschop in, om zich los te weken van Stavelot. In 1065 duidde Anno ook de abt van Brauweiler aan als eerste onafhankelijke abt van Malmédy, met instemming van de keizer. Ook andere heiligen werden betrokken in de herpositionering van Malmédy. Zo werd tevens de *Translatio et miracula Quirini et al.* geschreven, waarin een translatie in

⁴⁴⁷ Philippe George, "Les reliques de Stavelot et de Malmédy à l'honneur vers 1040. Dedicatio et inventio Stabulensis", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 99, (2004), p. 360-361.

⁴⁴⁸ Zie bijvoorbeeld Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 315, hfst. 34.

⁴⁴⁹ Zie verder, hoofdstuk 6.4.

⁴⁵⁰ Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)"; 836; Snijders, "Obtulisti libellum de vita domni Remacii", p. 12-13.

⁴⁵¹ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 306, hfst. 22.

⁴⁵² *Passio Agilolfi, vita Agilolfi* p. 720-726.

⁴⁵³ Het is niet verwonderlijk dat Anno er voor koos om een bisschop van Keulen als heilige uit te spelen. Remaclus was niet alleen nauw verbonden met Stavelot, maar ook met het bisdom Luik wiens invloed hij uit Malmédy wilde weren. Remaclus was immers een Luikse bisschop, en de *Vita Remacii secunda* was geschreven door Notger van Luik en Heriger van Lobbes en verdedigde duidelijk ook de Luikse bisschoppelijke belangen. Philippe George, Jean-Louis Kupper, "Hagiographie et politique autour de l'an Mil: l'évêque de Liège Notger et l'abbaye de Stavelot-Malmédy", in: Etienne Renard, et al. (eds.), "Scribere sanctorum gesta". *Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout: Brepols (2005), p. 441-450.

Karolingische tijd beschreven werd en de nauwe band met Karel de Grote en de aartsbisschop van Keulen benadrukt werd.⁴⁵⁴

De abt van Stavelot liet dit echter niet zomaar gebeuren en deed meerdere pogingen om zijn abbatiaat opnieuw over de gemeenschap in Malmédy te laten gelden. Tweemaal trok hij hiertoe naar Rome en éénmaal naar het hof in Aken. Hij had echter pas succes wanneer ook Remaclus ingezet werd. In 1071 trok immers de gemeenschap van Stavelot met de relieken van Remaclus naar Luik, waar op dat moment een koninklijke synode gehouden werd. Na een processie langs de verschillende kerken van de stad, werden de relieken voor de latere keizer Hendrik IV geplaatst. Tijdens de tocht zouden ook verschillende mirakelen gebeurd zijn onder het volk dat massaal afkwam op de heilige, zodat Hendrik uiteindelijk akkoord ging met de wensen van Stavelot. Een relaas van het gehele gebeuren en het succes dat Remaclus genereerde, werd neergeschreven in de *Triumphus sancti Remacli*, een tot dan ongekend genre in de streek rond Luik. Dit bevatte als eerste deel de voorgeschiedenis sinds de jaren 1060 en de vele pogingen die de abt ondernam en als tweede deel de tocht naar Luik en de overwinning door Remaclus.⁴⁵⁵ Hoewel de rol van de abt als initiatiefnemer zeker aan bod kwam, werd de overwinning enkel aan de heilige toegeschreven en niet aan een samenwerking tussen beiden. Thierry kon duidelijk niet hetzelfde aura aannemen als zijn voorganger Poppo in zijn band met Remaclus. Dat Poppo er wel in geslaagd was een persoonlijke band tussen zichzelf en Remaclus te creëren, valt ook af te leiden uit het manuscript dat tussen 1071 en 1105 gecreëerd werd in Stavelot en dat zowel de *Vita Popponis* en de *Triumphus S. Remacli* bevatte. Samen benadrukten deze teksten de triomfen van Stavelot in de recente geschiedenis. Er werden ook lezingen aan toegevoegd die de overwinning op Malmédy benadrukten, een overwinning die zou blijven duren tot de dubbelabdij opgeheven werd in de Franse revolutie.⁴⁵⁶

De verschillende bronnen uit de elfde eeuw lijken er dus op te wijzen dat het onderhouden van een goede band tussen patroonheilige en de abt, beschouwd werd als een noodzakelijk aspect van de abbatiale identiteit. De *miracula* van Saint-Hubert lijken erop te wijzen dat ook de monnikengemeenschap dergelijk gedrag identificeerde met positief leiderschap en dit ook als spiegel naar voren schoof bij het ontberen ervan. Deze bundel mirakelverhalen werd geschreven op het einde van de elfde of begin van de twaalfde eeuw door een monnik van de abdij, op een moment waarop zowel de gemeenschap als de abt in een crisissituatie verkeerden. De *miracula* bevatten zowel herschrijvingen van

⁴⁵⁴ Arnold, *Negotiating the landscape: environment and monastic identity in the medieval Ardennes*, p. 18, 152; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", 838, p. 838-839; Schroeder, *Terra familiaeque Remacli. Etudes sur le milieu social & matériel de l'abbaye de Stavelot-Malmédy (VIIe- XVe siècle)*, p. 99.

⁴⁵⁵ *Triumphus sancti Remacli*, p. 433-461; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 834, 840-841.

⁴⁵⁶ Snijders, "Obtulisti libellum de vita domni Remacli", p. 16-17.

een eerder mirakelboek, als met meer eigentijdse mirakels. Bij deze recentere toevoegingen werd de heilige meer dan voorheen gespecialiseerd in het genezen van hondsdolheid.⁴⁵⁷ Daarnaast speelde hij ook zijn beschermde rol, door mogelijke usurpators tot inkeer te laten komen.⁴⁵⁸ Wat echter vooral opvalt, is dat in de meerderheid van de recente mirakelen de nadruk kwam te liggen op de rol van abt Thierry I, op het moment van schrijven overleden. Hoewel de mirakelen zelf door de krachten van Hubertus ten uitvoer gebracht werden, werd de aanloop ernaar toe aan het initiatief van Thierry toegeschreven. De samenwerking tussen deze abt en de heilige waren dus essentieel voor het volbrengen van de *miracula*. Mogelijks was dergelijk beeld van een abt wiens leiderschap duidelijk een positief effect had op de abdij, ook een aansporing naar Thierry II, die af te rekenen kreeg met verschillende moeilijkheden en zich in 1092 terugtrok waarop een leiderschapscrisis volgde. Of de *miracula* enkel een post-mortem representatie zijn van de succesvolle Thierry I, of dat deze zichzelf ook presenteerde in persoonlijke relatie tot Hubertus, is niet met zekerheid af te leiden uit de bronnen. Gezien zijn connectie met abten als Richard en Poppo is het niet onwaarschijnlijk dat Thierry I er een gelijkaardige perceptie op na hield over de rol van de abt in samenwerking met de patroonheilig. De *Vita Theoderici* daarentegen focuste enkel op Thierry I en positioneerde deze als een patroonheilige van de abdij die meerdere wonderlijke genezingen liet gebeuren, zonder verder gewag te maken van Hubertus.⁴⁵⁹

De diverse onderzochte casussen tonen aan dat relieken en patroonheiligen door abten op zeer diverse wijzen konden geïnstrumentaliseerd worden en welke positieve gevolgen dit kon hebben voor de gemeenschap. In de vroege twaalfde eeuw waren echter ook meer kritische stemmen te horen. Een van hen was Guibert van Nogent, die zich verzette tegen het gebruik en misbruik van relieken.⁴⁶⁰ Ook de kroniek van Sint-Truiden, geschreven op het begin van de twaalfde eeuw, verwees tot welke ontsporingen het kon komen indien relieken niet goed beheerd werden en legde de verantwoordelijkheid hiervoor in de handen van de abt. Het abbatiaat van Guntram (1033-1055) werd positief beoordeeld, onder meer omdat hij de mirakelen aan het graf van de heilige Trudo probeerde geheim te houden. De kroniekschrijver stelde namelijk dat Guntram inzag dat dat mirakelen geen bewijs waren voor de eigen verdiensten van de abt of monniken, maar net een aanmaning om beter te leven.⁴⁶¹ Dergelijke benadering van de relatie tussen de abt en de patroonheilige is geheel verschillend dan deze in de tiende- of elfde-eeuwse bronnen, wat

⁴⁵⁷ Lambertus Minor (?), *Miracula Huberti Leodiensis, liber secundus*, p. 827, 829, mirakel 21 en 29.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 827-282, mirakel 20, 21, 28.

⁴⁵⁹ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 50-51, 53, hfst. 23, 24, 27.

⁴⁶⁰ Steven Vanderputten, "Itinerant lordship. Relic translations and social change in eleventh- and twelfth-century Flanders", in: *French History*, 25, 2 (2011), p. 160.

⁴⁶¹ Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 233, boek 1, hfst. 8.

te verklaren is vanuit de gebeurtenissen erna. Waar het abbatiaat van Guntram immers door Rudolf positief geïnterpreteerd, werd zijn mening over diens opvolgers veel strenger. Wanneer Adalardus II de leiding op zich nam, werden volgens de *gesta*, de mirakelen steeds meer geïnterpreteerd als een mogelijkheid om de faam van de abdij en haar bewoners te vergroten. De massa pelgrims die door het geneeskrachtige water van Trudo werd aangetrokken, werd door dit beleid zo groot, dat deze op elk uur van de dag het klooster binnendrongen, met of zonder toelating van de monniken. Op deze manier was het onmogelijk geworden om nog God in stilte te kunnen dienen. Steeds meer jonge monniken maakten van de gelegenheid gebruik om zich aan de regel en het gezag van de abt te onttrekken.⁴⁶² Deze chaos waarin de abdij verzeilde werd door de kroniekschrijver gekoppeld aan het leiderschap van de abt. Hoewel Adalardus het zelf wel goed bedoelde, moest de abt immers de verantwoordelijkheid voor de fouten van zijn volgelingen op zich nemen, en daarom werd hij door God gestraft met zinsverbijstering.⁴⁶³ Uiteindelijk ontspoorde de situatie in Sint-Truiden onder de daaropvolgende abtencrisissen zodanig, dat de pelgrimsstroom volledig opdroogde. Dergelijke veroordeling door Rudolf was niet verwonderlijk. Als hervormer en aanhanger van de Gregoriaanse partij in de Investituurstrijd, verwierp hij immers een te populaire lekencultus en drong aan op een meer devotionele heiligenverering door “professionele” monniken. Hijzelf schreef ook verschillende heiligenlevens en stelde dus nog steeds de abt verantwoordelijk voor het verspreiden van de cultus.⁴⁶⁴ Deel van deze abbatiale verantwoordelijkheid, was echter om te waken over de balans tussen de gemeenschapsidentiteit in relatie tot haar patroonheilige en de aantrekkingskracht naar buiten toe, zodat de functionering van de gemeenschap niet in het gedrang zou komen.

De relatie tussen relieken of patroonheilige en abt kende dus gedurende de onderzochte periode een opvallende evolutie. Een constante was dat de relieken een schakel waren tussen de monastieke gemeenschap en de buitenwereld. In de tiende-eeuwse bronnen werden relieken voornamelijk functioneel ingezet, noodzakelijk voor een gemeenschap ter aanbidding, maar ook als beschermer van het monastieke domein en aantrekkingskracht voor pelgrims. Zowel lekenheren, bisschoppen als abten, werd de

⁴⁶² *Oratorium, chorum, templum, claustrum, pratum nocte dieque non inveniebatur a multitudine vacuum, quarum perstrepentium continua inquietatio magnae fiebat molestiae et ordinis impedimento senioribus, solitis et volentibus Deo servire in quiete et silentio. Iuniores vero, quibus tedio erat religio et disciplina odio, gratulabantur prius occulte hac quasi necessitate se magistrae regulae mandata preterire.* Ibid. p. 236, boek 2, hfst. 2.

⁴⁶³ Ibid., p. 237, boek 2, hfst. 4.

⁴⁶⁴ Hijzelf schreef immers een *Vita Quintini*, de heilige aan wie Trudo de abdij had opgedragen en zorgde ervoor dat de feestdag van deze martelaar opnieuw gevierd werd. Later, als abt in Keulen schreef hij tevens een *Translatio Gereonis*. De *Vita Quintini* wordt vermeld in de continuaties van de *gesta abbatum* hoofdstuk 7 boek 9, maar de tekst zelf is niet terug te vinden. De *Patrologia Latina* vermeldt het bv. ook niet in de opsomming van werken die door Rudolf geschreven zijn. Lotter, Gäbe, "Die hagiographische Literatur", p. 476.

verantwoordelijkheid voor het verwerven van relieken en het creëren van een cultus toegeschreven. Geleidelijk werd echter de identiteit van de gemeenschap en in sommige gevallen ook de persoonlijke identiteit van de abt sterker verbonden met de patroonheilige. Hagiografische teksten konden om velerlei redenen geproduceerd worden en waren het meest voorkomende genre. Hoewel zeker niet elke tekst kan toegewezen worden aan abbatiaal initiatief of duidelijk verband houdt met abbatiaal leiderschap, is er een duidelijke evolutie in de weergave van de betrokkenheid van de abt bij de relieken van zijn gemeenschap. Het stimuleren en controleren van de cultus werd steeds meer voorgesteld als een initiatief waarvoor de abt de verantwoordelijkheid droeg. Zoals de omgang van Richard van Saint-Vanne met relieken aantoonde, kon een succesvolle koppeling tussen de persoon van de abt en heilige ook zorgen voor een stimulans van de “religieuze virtuositeit” van de abt en zo diens leiderschap versterken. Niet elke abt slaagde erin persoonlijke identiteit te koppelen aan een relatie met een heilige, maar meestal zorgde de duidelijke aandacht voor de daden van de heilige ook voor een toegenomen aandacht voor het leiderschap van de eigentijdse abt.

Zoals het voorbeeld van Bovo van Sint-Bertijns aantoonde, hing het welslagen van het propageren van relieken af van vele betekenisragen en spelers, zoals de toe-eigening door leken en de monastieke gemeenschap. Hoewel Bovo's opzet niet volledig slaagde en in vergetelheid raakte, toont dit wel aan dat verschillende abten het propageren van cultus via translaties geïnternaliseerd hadden als een manier om hun eigen leiderschap op de kaart te zetten. Poppo van Stavelot slaagde er wel in om zijn leiderschap te verbinden met de patroonheilige Remaclus en zo de gemeenschap van Malmédy en Stavelot te verenigen. Eenmaal het leiderschap van Poppo was weggefallen, probeerde Malmédy echter onafhankelijkheid te claimen door een eigen patroonheilige naar voren te schuiven, om ook een eigen abt te verkrijgen. De abt van Stavelot streed echter terug via de relieken van Remaclus en kon zo een herstel van de twee-eenheid bekomen. Het vestigen van abbatiaal leiderschap over een gemeenschap werd hiermee onlosmakelijk verbonden met het succes van de cultus van de patroonheilige, hoewel dit niet noodzakelijk ook een koppeling met de persoonlijke spirituele identiteit in zich hoefde te dragen. Deze verantwoordelijkheid voor de controle van de cultus bleef ook in de twaalfde eeuw in de handen van de abt, ook wanneer de gemeenschap het slachtoffer werd van het succes van hun eigen heilige, zoals de *gesta* van Sint-Truiden aantonen. Ook in dit geval immers werd het als een essentiële abbatiale verantwoordelijkheid gezien om het gebruik van relieken onder controle te houden, maar werd de verering en cultus meer dan voorheen een voorrecht voor de gemeenschap van monniken.

4.4 De abt als vader van de gemeenschap: herder van de ideale kudde

In de voorgaande paragrafen kwam uitgebreid aan bod welke ondersteunende en beheersmatige aspecten als essentieel werden beschouwd voor het voortbestaan van de abdij, en in welke mate dit aan abbatiale identiteit kon gekoppeld worden. Hoewel de beleidsdaden rond het beheer van het kloosterdomein of het creëren van een cultus opmerkelijk veel aandacht verkregen in de bronnen, was dit uiteraard niet het enige aspect waarop een abt werd afgerekend. Het ligt voor de hand dat eveneens het interne leven een cruciale verantwoordelijkheid was, waarvoor de abt verantwoordelijk was. Meer nog dan de diverse managersfuncties waarover een abt diende te beschikken in het creëren van de perfecte omkadering voor de abdij, diende hij te beschikken over capaciteiten die hem geschikt maakten als hoofd van een gemeenschap van monniken, die verwacht werden te streven naar spirituele excellentie.

Een goed functionerende gemeenschap steunde aldus op twee pijlers, een interne en een externe, die met elkaar in evenwicht moesten zijn. Waar de externe, omkaderende pijler eventueel kon uitbesteed worden aan medewerkers die hier meer bedreven in waren, lag de grootste verantwoordelijkheid voor het spirituele luik in handen van de abt zelf en was dit minder makkelijk aan te leren indien men niet over de juiste capaciteiten beschikte. Verschillende bronnen benadrukten ook dat dit de moeilijkste en belangrijkste taak was, waarbij abten vaak tekortschoten. Wanneer Thierry II van Saint-Hubert verkozen werd tot abt, werd beschreven dat hij wel ervaring had met beheerstaken, maar hij het spirituele aspect nog moest leren.⁴⁶⁵ Ook verschillende abten Sint-Truiden hadden moeilijkheden om de balans tussen beide verantwoordelijkheden te bewaren. Over abt Lanzo werd geoordeeld dat hij zich krachtig inzette voor de wereldlijke en geestelijke zaken, maar omdat de abdij verschillende problemen kende onder zijn abbatiaat, vroeg de schrijver zich af of deze mogelijks een straf van God waren, om de abt zich toch te veel of het wereldlijke concentreerde.⁴⁶⁶ Ook de slechte discipline van de monniken, die al een aanvang kende onder de voorganger van Lanzo, Adalardus II, weet de kroniek aan het verzuim van de abt, die daar volgens de Regel van Benedictus de eindverantwoordelijkheid voor droeg.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 128, hfst. 54.

⁴⁶⁶ *Intereo Lanzo abbas ... coepit strennue de temporalibus et spiritualibus apud nos agere... Sed nescimus quo occulto Dei iudicio gravissima contritus est divinitus adversitate, dum humana nimium forsitan elevaretur prosperitate*, Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 239-240, boek 2, hfst. 13.

⁴⁶⁷ *Et quoniam quicquid a discipulis delinquitur ad abbatem respicere beatus Benedictus testificatur, extendit pius et cautus salutis nostrae monitor manum suam ad percutiendum abbatem Adalardum, quia remissius multo agens quam necesse esset*

Een abt die het reguliere leven van zijn monniken niet kon garanderen, werd dan ook vaak als reden opgegeven voor een opgedrongen ingrijpen in de abdij, vaak op aansturen van de lekenvorst of bisschop. Soms riep een abt zelf hulp in, om toe te zien op het optimale bestuur van zijn abdij. De kroniek van Saint-Mihiel beschreef bijvoorbeeld treffend dat het abbatiaat een dubbele verantwoordelijkheid inhield: enerzijds de taak om het beheer van de aardse zaken in goede banen te leiden, anderzijds en veel belangrijker was er de verantwoordelijkheid voor het zielenheil van zijn kudde.⁴⁶⁸

Meer nog dan alle andere behandelde aspecten van abbatiaal leiderschap, werd dus het toezicht op het gepaste gedrag van de monniken en het nastreven van een gemeenschap met een superieure levenswijze, als de eindverantwoordelijkheid van de abt beschouwd. Wat dit gepaste gedrag precies inhield en hoe dit moest afgedwongen worden, is echter minder voor de hand liggend. Dit hoofdstuk wil daarom specifiek focussen op de schaarse aanwijzingen die in de bronnen gegeven werden omtrent de gewenste monastieke levenswijze en de verantwoordelijkheid van de abt hierin

Dit zal in twee onderdelen gesplitst worden. In een eerste luik zal onderzocht worden welke invulling gegeven werd aan het interne leven in een gemeenschap en in welke mate abten hier al dan niet eigen accenten in konden leggen. Zoals hoger ook reeds duidelijk werd, werd een vage verwijzing naar dit “herstel van het reguliere leven”, vaak aangehaald als aanleiding voor een interventie of hervorming, en in vele gevallen met bemoeienissen van buitenaf doorgevoerd. Net zoals in de kenmerken van het monastieke leven die voorheen besproken werden, was in deze dus ook de ondersteuning van de clericale en lekenaristocratie zeer frequent aanwezig, ondanks het strikt monastieke – en dus in principe afgesloten – karakter ervan. Tegelijk echter definieerden abten doorheen de elfde eeuw, het reguliere steeds vaker als “afgesloten van de lekenwereld”. Daarom is het extra interessant te onderzoeken in welke mate men aandacht besteedde aan de invulling van dit reguliere en men potentiële interne spanningen in een omkaderend discours capteerde.

In het tweede luik zal vooral de verhouding tussen de abt en zijn monnikengemeenschap centraal staan. Als leider van de broeders, was hij verantwoordelijk voor het gedrag en bijgevolg zielenheil van de kudde en moest hij hen via woord en daad op het rechte pad te brengen. Deze bepalingen konden echter op diverse wijzen ingevuld worden. Vooral de manier waarop de monastieke deugd van *obedientia* afgedwongen werd, zorgde voor verschillende leiderschapstypes.

animabus, non opponebat se ad tantum animarum periculum et ad avertendum imminentis furoris Dei exterminium, ibid., p. 237, boek 2, hfst 4.

⁴⁶⁸ *Adeptus ergo duplicis culmen honoris, terrenarum videlicet provisionem rerum, salvandarum quoque, quod maius est, curam animarum, sollicitabatur noctes diesque, ne quid dispendii sub sua cura restringeret utrique rei. Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 13-14, hfst. 10.

4.4.1 Verdediger van het reguliere leven

De morele en spirituele superioriteit waarop monniken zich beriepen, was vooral gestoeld op hun levenswijze, waarvoor de abt verantwoordelijk was en waar hij ook op kon afgerekend worden. De concrete invulling hiervan is echter moeilijk exact te bepalen. De basis voor dit reguliere leven was gestoeld op de Regel van Benedictus. Deze bevatte aanwijzingen over de monastieke deugden en houding, of praktische aanwijzingen in verband met het verbod op persoonlijk bezit, de kledij evenals eetgewoontes. Dit waren echter eerder richtlijnen dan gedetailleerde regels en waren bijvoorbeeld minder gedetailleerd dan de aanwijzingen rond de officie en getijden.⁴⁶⁹ Ook focuste Benedictus op de verantwoordelijkheden van de abt tegenover de monniken. Hij moest in woord en daad een voorbeeld zijn. Hij was verantwoordelijk voor het zielenheil van zijn kudde en zou hierop ook afgerekend worden. Hierin mocht hij zich dus niet laten afleiden door aardse zaken. Als leider van de gemeenschap diende de abt de monniken een dubbel onderricht te geven, namelijk alles wat goed en heilig is, tonen in woord, maar nog meer in daad. Wanneer zijn leerlingen er voor open stonden, kon hij hen de bevelen van de heer met het woord verduidelijken. De anderen moest hij onderwijzen via zijn handelingen.⁴⁷⁰ Als abt moest hij in alles de regel navolgen.⁴⁷¹

Hoewel de regel wel een algemene handleiding schetste, vormde hij geen strikte kapstok om het dagelijks leven op te enten. De concrete invulling van het dagelijks leven van de monniken, liet Benedictus dus open voor regionale adaptaties.

In de tiende tot laat elfde eeuw in Vlaanderen en Lotharingen bestonden echter geen neergeschreven *consuetudines* om de Regel van Benedictus verder te verfijnen, zoals die wel voor Cluny gekend zijn. De *modus vivendi* in de gemeenschappen werd vermoedelijk eerder bepaald door ongeschreven gewoontes dan door strikte regels waarbij ruimte was interpretaties en plaatselijke aanpassingen.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, hoofdstukken 4-7 bespreken de monastieke deugden zoals goede werken, gehoorzaamheid, zwijgzaamheid en nederigheid. Hoofdstukken 8-20 focussen op de officie en gebed. Hoofdstuk 33 handelt over persoonlijk bezit, hoofdstukken 38-40 over de hoeveelheden in voedsel en drank, hoofdstuk 55 over de kledij.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 444, hfst. 2, 11-13, 34-36.

⁴⁷¹ Ibid., p. 648-652, hfst. 64.

⁴⁷² Isabelle Cochelin, "Community and customs. Obedience or agency?", in: Sebastien Barret; Gert Melville (ed.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Munster: Lit (2005), p. 229.

***Imitatio* als basis voor het regulier leven**

Het gebrek aan een kordate neergeschreven richtlijn, zorgde ervoor dat de gewenste levenswijze vooral mondeling en via voorbeeld werd doorgegeven.⁴⁷³ Ook de abt moest door zijn eigen voorbeeld de monniken de juiste weg tonen.

Dit zat al verweven in de beschrijvingen van deze figuren als ideale monniken die uitblonken in monastieke deugden, zoals besproken in hoofdstuk 3.2. Waar in de tiende eeuw weinig aandacht was voor het gedrag van de abten, expliciteerden elfde-eeuwse bronnen dergelijk exemplarisch leiderschap. Zo beschreven de *Gesta abbatum Gemblacensium* bijvoorbeeld hoe Olbert geleidelijk de monniken voor zich won door zijn vrome levenswijze, zijn *discretio*, zijn strengheid en studie.⁴⁷⁴ Ook Hariulf schreef in de proloog van zijn kroniek, dat het op schrift stellen van deugdelijke acties als gevolg had dat deze als model konden dienen, waarna hij de deugden en daden van Angelram en Gerwin beschreef.⁴⁷⁵ Het idee dat levende voorbeelden nog van groter nut waren dan voorbeelden uit het verleden, is ook bij Sigebert van Gembloux terug te vinden. In de *Passio* van de Thebanen liet hij de heilige Mauritius eerst verwijzen naar het voorbeeld van Christus' passief verzet en martelaarschap, maar dan opwerpen dat er geen nood was aan voorbeelden uit boeken: je moest zelf een voorbeeld zijn. Iets wat je zelf gezien had, was immers geloofwaardiger dan wat enkel gelezen of gehoord was.⁴⁷⁶ Ook Thierry van Saint-Hubert probeerde enkele monniken van de abdij die van slechte wil waren, met het goddelijke woord te inspireren, maar vooral hun harten te winnen via zijn eigen voorbeeld.⁴⁷⁷

Wanneer Nanther tot abt van de gemeenschap verkozen werd, was hij bekommerd dat hij in een van de domeinen fouten zou maken, wat onder zijn voorgangers vaak voorgekomen was. Omdat hij bezorgd was dat hij deze fouten niet in zijn eentje zou kunnen uitroeien, riep hij de hulp in van Richard van Saint-Vanne wiens heilige levenswijze vermaard was; om zo de monniken de juiste monastieke levenswijze aan te leren.⁴⁷⁸ Ook in Saint-Vanne zorgde Richard voor een bloei. Door zijn persoonlijke deugden, groeide het aantal monniken. Zijn imiteerbaar leven werd immers befaamd en

⁴⁷³ Ibid., passim over het doorgeven van de gewoontes van Cluny.

⁴⁷⁴ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 537, hfst. 29.

⁴⁷⁵ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 1.

⁴⁷⁶ *Non opus exemplis: exemplis vos magis estis*. Jaeger, "Charismatic body - charismatic text", p. 136.

⁴⁷⁷ *sui exemplo ad virtutres informare... medicamine scripturum divinarum auxilium oratorium suarum*, *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 46, hfst. 17.

⁴⁷⁸ *Vir itaque strenuus, quod erat vitii quomodo reseret et quod virtutis inserat, inxius, quoniam per se solum id fieri non posse considerabat, prudentissimum adiit virum Richardum abbatem, sub eodem tempore in sanctae religionis cultu nominatissimum; cuius consilio fretus et auxilio, de fratribus, quos in eodem loco invenit, instruendos ei commisit, et de suis, quos secum retinuerat, ut docerent aliquos caritatis largitione abduxit. Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Virdunensi*, p. 82, hfst. 11.

trok van overal mensen aan.⁴⁷⁹ Het succes van een monnikengemeenschap werd aldus bepaald door de houding van de abt en diens navolging van de Regel van Benedictus. Ook de *Vita Gerardi* beschreef Gerard als opgeleid volgens de norm van de regel en zo ook een voorbeeld voor de broeders. Zoals aangegeven werd door Benedictus, spoorde hij elkeen aan volgens hun capaciteiten, via voorbeelden of met het heilig Schrift als voorbeeld. Het vieren van de heilige mis en het herdenken van de heilbrengende passie was hierbij van groot belang.⁴⁸⁰

Verschillende abten echter wilden vaak niet alleen een voorbeeld van goed moreel gedrag projecteren, maar vaak ook bepaalde veranderingen doorvoeren in de monastieke levenswijze. Ook hierbij werd de verwachte levenswijze via imitatie aangeleerd. In dit geval was het niet enkel de abt die als model gold, maar eveneens enkele monniken die hierin reeds getraind waren in een andere gemeenschap. Vaak werd een selectie monniken meegebracht of werd een aantal monniken gezonden naar de abdij waarvan de abt afkomstig was, om hen daar in te wijden in het monastieke leven zoals de abt het toegepast wilde zien.

Deze uitwisseling van monniken kwam al voor onder Gerard van Brogne, waar bijvoorbeeld in de abdij van Sint-Bertijns de gemeenschap werd aangevuld met monniken uit andere abdijen, zoals uit de door Gerard geleide Sint-Pietersabdij in Gent.⁴⁸¹ Deze praktijk werd ook in de elfde eeuw frequent toegepast. Voorbeelden zijn onder meer de abdij van Saint-Mihiel, waar enkele monniken naar Saint-Vanne gezonden werden en enkele monniken van Saint-Vanne naar daar kwamen om de anderen op te leiden in het verlengde van Richards voorbeeld.⁴⁸² Poppo nam naar de abdij van Brauweiler zeven monniken mee, die zijn visie op het religieuze leven, doctrine en gehoorzaamheid konden aanleren.⁴⁸³

Op het einde van de elfde en begin van de twaalfde eeuw, wanneer de gebruiken van Cluny in verscheidene gemeenschappen in Vlaanderen en Lotharingen werden geïntroduceerd, gebeurde dit ook voornamelijk via imitatie. In Sint-Bertijns bijvoorbeeld, werden twaalf monniken uit Cluny geïntroduceerd.⁴⁸⁴ Lambertus van Sint-Bertijns trok zelf ook met een

⁴⁷⁹ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 373, hfst 7, 9 *Vita Richardi*, p. 285.

⁴⁸⁰ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 668, hfst. 18.

⁴⁸¹ Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 629, hfst. 107; Dierkens, *Abbayes et chapitres* p. 238, Misonne, "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", p. 34-35.

⁴⁸² ...*de fratribus, quos in eodem loco invenit (Saint-Mihiel), instruendos ei (Richard) commissit, et de suis, quos secum retinuerat, ut docerent aliquos caritatis largitione abduxit. Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 15, hfst. 11; Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 172.

⁴⁸³ *Qui (Poppo), ut semper paratus erat piis obedire precatibus, septem fratres, vita religiosos, doctrina simul et actione probus, ad hoc opus non secus ad ipso didicerant instituendum ei mittebat. Fundatio monasterii Brunwilarensis*, in: Georg Waitz (ed.), *MGH, SS*, 14, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1883), p. 133, hfst. 14.

⁴⁸⁴ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 648-649, hfst. 65, 67.

aantal monniken naar andere gemeenschappen. Hier nam hij niet het abbatiaat op zich, maar instrueerde hij wel de aanwezige abt en monniken over de correcte levenswijze.⁴⁸⁵ Ook in de prille gemeenschap van Affligem werd verwezen naar het belang van een goede leermeester om het correcte monastieke gemeenschapsleven te kunnen imiteren. Hiervoor deden ze beroep op monniken van de abdij van Anchin, dat volgens het *exordium* beroemd was om zijn broederlijke liefde en strengheid van levenswijze.⁴⁸⁶

Regulier leven: een multi-inzetbaar discours?

Hoewel in de bronnen dus veelvuldig verwezen werd naar de abt die, eventueel bijgestaan door enkele monniken, als voorbeeld gold voor de correcte levenswijze van de gehele gemeenschap, blijft het in vele gevallen echter gissen op welke manier deze monastieke levenswijze dan moet geïnterpreteerd worden.

Zeker in de tiende eeuw, wanneer er in de bronnen algemeen al minder aandacht was voor het abbatiale leiderschap, waren de meeste indicaties naar de levenswijze van de monniken of naar de gewenste gedragspatronen, beperkt tot een verwijzing naar “het reguliere leven” dat nageleefd diende te worden of hersteld door een abt. Zo schreef Folcuinus over Gerard van Brogne dat deze de enige was die het reguliere naleefde. Dit beschouwde hij als verklaring waarom de abt in zo veel abdijen gevraagd werd de leiding over te nemen.⁴⁸⁷ Na de interventie van Gerard werd in Sint-Bertijns de naleving van de Regel van Benedictus een criterium waaraan de waarde van een abt werd afgetoetst. Na klachten van de monniken werd immers Wido - die toch de neef van Gerard was en dus onrechtstreeks diens prestige kon profiteren - afgezet door de graaf en vervangen door Womar die wel zorgde voor een strikte naleving van de regel.⁴⁸⁸ Ook in Lobbes drukte Folcuinus zijn bewondering uit voor het abbatiaal leiderschap van abt Aletran, via een verwijzing naar *omnia ad regulam correxit*, in tegenstelling tot voorheen wanneer de broeders persoonlijke bezittingen en aanligbedden hadden. Onder Aletran daarentegen

⁴⁸⁵ Bijvoorbeeld *ibid.*, p. 655, hfst. 101.

⁴⁸⁶ *Aquicincti tunc recens extructi magna habebatur opinio, quia erat caeteris monasterios famosius et fraterna caritate et sanctae religionis distractione. Exordium Affligemense*, p. 15, hfst. 5.

⁴⁸⁷ *Gerardo abbati, qui pene solus et primus in occiduus partibus ultimis temporibus vitae normam servebat, cum monachis e diversis locis collectis, eundem monasterium tradidit regulariter gubernandum...* Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 628-629, hfst. 107.

⁴⁸⁸ *Abbas Wido, quia nimis vanae iuventutis gaudia sectabatur, apud comitem incusatus, abbatia est fraudatus et Sancti Bavonis monasterio abbas est destinatus. ... Womarus autem regimen monasticum sub regulari regebat distractione. Ibid.*, p. 629, hfst. 107.

werd een eerbiedig gemeenschapsleven nagestreefd.⁴⁸⁹ Ondanks deze verwezenlijkingen kreeg deze abt later niet het aura van charismatische hervormer, mogelijks omdat hij snel stierf. De kroniek van Mouzon, geschreven rond 1033, beschreef eveneens hoe Adalbero in de tiende eeuw de gemeenschap in Mouzon hervormd had en er een abt en monniken geplaatst. Hierbij werd de rol van de monniken samengevat als bidden (voor Adalbero) en de Regel van Benedictus als leidraad voor het leven nemen.⁴⁹⁰

Dergelijk discours met vage verwijzingen naar het reguliere leven, lijkt vooral bedoeld geweest te zijn als een blijk van waardering voor het leiderschap en als teken dat de abdij geleid werd op een manier die men monastiek gepast vond, met mogelijkheid voor een zeer ruime interpretatie van deze reguliere levenswijze. Deze vrijheid waarbij de invulling van het beleid aan de abdijen zelf werd overgelaten, tenzij er zware inbreuken te bespeuren waren, werd in 970 ook bevestigd in een synode.⁴⁹¹

Een inkijk in de gemeenschap in Gorze

Het merendeel van de bronnen sprak dus enkel in algemene termen over het gewenste leven binnen de kloostermuren, met verwijzing naar de Regel van Benedictus als leidraad. Ook in de *Vita Johannis* werd het ingrijpen van bisschop Adalbero van Metz in de kloosters van zijn dioceses, beschreven als een terugkeer naar het reguliere leven, afgesloten van de wereld.⁴⁹² Meer specifiek voor de abdij van Gorze werd dit reguliere leven verduidelijkt als de keuze voor de monnikshabijt, het gemeenschapsleven en de verkiezing van een abt.⁴⁹³

Verder in de *vita* werd echter meer inzicht gegeven in de dagelijkse werking van deze abdij. Naast details over de frequentie van het zingen van psalmen in winter of zomer of over de officie,⁴⁹⁴ werd ook individueel gedrag van monniken uitgebreid besproken in het

⁴⁸⁹ *Nam cum ante eum permissa fratribus rerum peculiarum et tricliniorum solummodo impunitas fuerit, de cetero honeste quidem et in commune vivebatur; hic quomodo instructus fuit, omnia ad regulam correxit.* Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 69, hfst. 27.

⁴⁹⁰ *Vestrum sit pro nobis orare; nostrum erit, Deo donante victualia vobis ordinari... Sit vobis bonae imitationis forma et speculum beati Benedicti regula, omnesque eam sequantur tamquam magistrum, neque ab ea temere declinetur a quoquam.* *Chronicon Mosomense*; p. 165, II, hfst. 4. En verder: *ex inspiratione dei visum est mihi monachorum ordine et disciplina secundum sancti Benedicti regulam locum illum in melius reformare* Idem ook, p. 168, II, 7.

⁴⁹¹ Bur, "Saint-Thierry et le renouveau monastique dans le diocèse de Reims au X^e siècle", p. 44-45.

⁴⁹² *ut quaecumque diocesi suae suberant monasteria longo iam et veteri morbo ab opere rectitudinis languida et pene desperata, regularibus disciplinis reddiderit, viros vita et doctrina probatos singulis quibusque locis preficiens, qui mundo perfecte abdicato, ceteris documento et disciplina proficerent. Clericorum ipsorum conciliabula, eo quod divisam cum seculo conversationem non satis probabat, in monachorum instituta mutavit* Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 79, hfst. 42.

⁴⁹³ Ibid., p. 79 hfst. 43.

⁴⁹⁴ Ibid., p. 110, hfst. 81, 82.

tweede deel van de *vita*. Hierdoor werd niet alleen abt Einold als voorbeeld voor de monniken voorgesteld, maar waren de monniken ook een voorbeeld voor elkaar. Een mooie illustratie is de monnik Angelram. Deze was van adellijke en rijke afkomst waardoor hij zich na zijn intrede als monnik superieur voelde aan monniken van mindere komaf. Hiervoor werd hij niet alleen door abt Einold berispt, maar ook door alle monniken die dichter bij de perfectie van Christus stonden.⁴⁹⁵ Wanneer Angelram probeerde weg te lopen, smeekten zijn medemonniken hem om zijn gelofte niet te verbreken, en een andere keer herinnerden ze hem aan het Laatste Oordeel, dat op zijn leeftijd snel zou naderen. Eerst bleef hij onverzettelijk, maar kwam dan tot inkeer en vroeg vergiffenis.⁴⁹⁶ De abt en de broeders schonken hem dit en namen hem opnieuw op in de gemeenschap, waarna Angelram strenger ging leven dan vereist werd.⁴⁹⁷

Deze casus, die waarschijnlijk geschreven werd om de heiligheid van Angelram en bij uitbreiding van de broeders van Gorze te tonen, geeft echter ook een inzicht in de hiërarchische relatie in de gemeenschap. Het was immers niet alleen de abt die besliste over de levenswijze in de abdij, maar alle monniken die elkaar hierin aanspoorden. Door de diverse uitweidingen over de individuele monniken in de *Vita Johannis* lijkt de term “Konvent der Individualisten” dan ook een treffende verwoording voor het leven in de abdij van Gorze.⁴⁹⁸

Uit het beeld dat geschetst werd van Johannes en de andere monniken, bleek tevens wel dat de monniken een zekere mate van individuele vrijheid hadden om hun tijd in te vullen en er dus waarschijnlijk geen zeer strakke leefregel was, hoewel benadrukt werd dat alles verliep volgens de Regel van Benedictus en dat niets tegen de wil van de abt gedaan werd. Een dergelijke omschrijving was echter alleen maar mogelijk indien men ervan overtuigd was dat alle monniken een superieure levenswijze hadden. Waar de verantwoordelijkheid hiervoor in de *Vita Johannis* getypeerd werd als een gedeelde verantwoordelijkheid tussen de verschillende leden van de gemeenschap die allen getypeerd werden als religieuze virtuozen, was het in andere bronnen meestal de abt die hiervoor het krediet kreeg. Een mogelijke verklaring voor deze focus op de monniken, is de *Vita Johannis* zelf. Deze tekst behandelde het leven van Johannes, en had dus niet abt Einold of diens leiderschap als hoofdonderwerp. Toch kan dit niet de gehele verklaring zijn. Het gehele succes van de gemeenschap in Gorze bleek immers niet uit een multi-abbatiaat van Einold of Johannes,

⁴⁹⁵ Ibid., p. 91 hfst. 58.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 91-93, hfst. 59-60.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 93, hfst. 61.

⁴⁹⁸ Otto Gerhard Oexle, "Individuen und Gruppen in lothringischen Gesellschaft des 10. Jahrhunderts", in: Michel Parisse, Otto Oexle (eds.), *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy (1993), p. 116 met verwijzing naar Werner Goez, "Abt Johannes von Gorze (+ 30.3.974)", in: *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1983), p. 61.

maar uit het feit dat verschillende monniken van Gorze als abt gevraagd werden in andere abdijen.

Regulier leven is afgescheiden leven

Wat dit reguliere leven allemaal inhield werd in de meeste gevallen dus weinig gespecificeerd, maar het is wel duidelijk dat de superioriteit van het leven van de monniken te danken was aan hun afgeslotenheid van de buitenwereld. De regel gaf al aan dat contacten met de wereld buiten de kloostermuren best zo veel mogelijk dienden vermeden te worden.⁴⁹⁹ Ook in de bronnen is het idee sterk aanwezig dat het contact tussen monniken en de lekenwereld best zoveel mogelijk diende vermeden te worden, omdat deze wereld gevaarlijk en slecht was.

De kroniek van Mouzon bijvoorbeeld wees erop dat de mens in de wereld onderhevig was aan kwaad en onheil en het enige alternatief was om monnik te worden.⁵⁰⁰ Een van de eerste ingrepen die Olbert in Gembloux deed om de ongedisciplineerde zeden te corrigeren, was een einde te stellen aan het ongeoorloofde rondzwerven van de monniken en hen zo terug op het rechte pad brengen.⁵⁰¹ Wanneer dezelfde abt op het einde van zijn leven Gembloux verliet om zijn laatste dagen in de abdij van Saint-Jacques in Luik door te brengen, spoorde hij de monniken van Gembloux aan om vooral afgescheiden te blijven van de wereld en zich niet van God af te wenden.⁵⁰²

Dit gevaar van de wereld of van lekeninvloed werd nog sterker gesteld door Richard van Saint-Vanne. De kroniek van Hugo van Flavigny beschreef hoe Richard in 1011 het abbatiaat van Saint-Vaast op zich nam en moeite had om zijn gezag te vestigen over de monniken. Een van zijn eerste beleidsdaden daarom was om in te grijpen in de invloed van leken in de abdij. Op de binnenplaats was immers een toren gebouwd door een verwant van de *castellanus* Walter I van Lens. Hoewel het leek alsof dit ter bescherming was van de abdij, gaf Hugo aan dat de toren net een bedreiging was, omdat de aanwezigheid van lekendienaren binnen het klooster, de dienaren van God verstoorde en

⁴⁹⁹ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 660, hfst. 56, 7 suggereert dat de monniken hun ziel in gevaar brengen door naar buiten te gaan. Hoofdstukken 50-51 p. 608-609, behandelen hoe men moet omgaan met monniken die zich buiten het klooster moesten begeven.

⁵⁰⁰ *Multa est nimis malitia saeculi hujus et vere natura hominum ab adolescentia sua semper proclivis est in malum... Post illam namque miseriam quem pene omnibus importat saeculi malitia, vix pertenuis scientia et prope nulla clericalis seu canonici ordinis ad sciendum et intelligendum Deum vos exornat sapientia et continentia. Nec moras vobis faciam in multum loquendo, duorum vobis datur optio: eligat quisque quod sibi utilius videtur, aut fieri monachum, aut cedendo vacuare locum. Chronicon Mosomense*, p. 164.

⁵⁰¹ *Nam ut prudenter indisciplinatos mores eorum corrigeret, ... quibus illicite vagando aberrare solebant ...* Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 537, hfst. 29.

⁵⁰² *monebat eos, ne ab aratro dominico operis averterent, ut a fermento secularium caverent. Ibid.*, p. 541, hfst. 44.

verwereldlijkte. Daarom maakte Richard aan deze praktijk een einde.⁵⁰³ Richard zelf schreef in deze periode een brief aan alle gelovigen waarin twee visionaire reizen naar het hiernamaals door de ziel een monnik in Sint-Vaast beschreven worden, die in de kroniek van Hugo van Flavigny is opgenomen. Ook hierin werd verwezen naar het gevaar dat de lekenwereld vormde voor monniken. Zo gaf *angelus* aan, dat de leken gelijk stonden aan de verraderlijke slang.⁵⁰⁴ Verder in het visioen kwam de abdij van Sint-Bertijns ter sprake, waar op dit moment nog meer duivels aanwezig waren dan op het moment dat Bertinus er voor het eerst arriveerde. Deze duivels waren de monniken die de wereld navolgden. De ziel vroeg om terug te mogen keren, zodat hij de monniken kon aansporen om de wereld te verlaten en de bisschop en abt te verwittigen. Enkel de abt mocht echter ingelicht worden.⁵⁰⁵ Ondanks Richards goede samenwerking met bisschoppen, vond hij het toch de verantwoordelijkheid van de abt om over het spirituele welzijn van de broeders te waken. De brief richtte zich niet alleen tot monniken en de gevaren waar zij rekening mee moesten houden, ook de leken zelf werden op hun verantwoordelijkheid gewezen. Zo werd beschreven hoe graaf Boudewijn IV van Vlaanderen, die naar Richards aanvoelen de hervormingen te weinig ondersteunde, gepijnigd werd in de hel.⁵⁰⁶ Via de brief wilde Richard ook heersers als Boudewijn aansporen om hun gedrag aan te passen. Ook buiten de kloostermuren kon dus een waardevolle taak vervuld worden, namelijk de monastieke hervormingen ondersteunen.

Dergelijk discours van afgeslotenheid van de wereld voor de monniken, hield echter de abten zelf niet tegen om frequent contacten met leken te hebben en de abdij om diverse redenen te verlaten.⁵⁰⁷ Naast het gevaar van de leken, werd in de brief ook verwezen naar het potentiële gevaar van vrouwen.⁵⁰⁸ Desondanks zijn er verschillende voorbeelden waarbij deze abten hun moeder een geprivilegieerde plaats in de gemeenschap gaven. Zo liet ²ze zijn moeder wanneer zij weduwe geworden was, samen met enkele andere vrome vrouwen in de nabijheid van het klooster wonen waar zij leefden in dienst van de broeders en voor hun kledij zorgden. Sommige monniken zagen echter de aanwezigheid van deze vrouwen als een bedreiging en verweten Johannes dat hij van hun abdij een vrouwenhuis

⁵⁰³ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 377, hfst. 11.

⁵⁰⁴ *Anima*: 'Quis est serpens?' *Angelus*: 'Laici homines sunt'. Ibid., 386. p. 386.

⁵⁰⁵ *Salvator*: "Dico tibi, quia quando ibi venit sanctus Bertinus, multi fuerunt diaboli, numquam tamen fuerunt tanti sicut modo sunt" "Dico tibi, illi sunt quasi ad seculum sequendum" *Anima*. "O Domine, dimitte me ire ad illos; dicam illis ut relinquam mundum. Dimitte me ire ad episcopum; dicam illi ut respiciam locum illum" *Salvator* "Istud verbi secreti custodi" *Anime*. "Dimitte me ire ad domnum abbatem; illi soli dicam". *Salvator* "Si aliis dixeris, morte morieris" *ibid.*, p. 386.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 389; over de relatie tussen Richard en graaf Boudewijn IV en de politieke situatie, zie ook Reilly, *The art of reform*; p.165-166; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 107-109.

⁵⁰⁷ Zie hoofdstuk 5.1 en 5.2.

⁵⁰⁸ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 387, 383, 389.

had gemaakt.⁵⁰⁹ Ook Poppo zorgde ervoor dat zijn moeder een leven in religie leidde, hij nam haar mee naar Verdun waar ze als recluse leefde.⁵¹⁰ Richards moeder ten slotte trad in in de vrouwenabdij van Saint-Maur in Verdun. Wanneer Richard naar Cluny trok, nam hij zijn moeder met zich mee. Hugo van Flavigny vertelt dat vrouwenvoeten normaal gezien het klooster niet mochten betreden, maar er voor haar een uitzondering gemaakt werd, omwille van haar religiositeit. Ze mocht niet enkel het klooster betreden, maar ook het kapittel bijwonen en op zondag aan de processie van de broeders deelnemen.⁵¹¹ Dergelijk afwijkend gedrag was wel toegelaten wanneer het geloof de regels oversteeg. Deze vrouwen konden omwille van hun eigen spiritualiteit, maar ook door de goede invloed van hun zonen, uitzonderingsposities verkrijgen. In dergelijke gevallen moest het afwijken van de regel niet beschouwd worden als een zonde, maar als een voorbeeld van ultra-religiositeit. Op deze manier konden abten hun monniken opdragen om het reguliere leven te volgen en zeker afgesloten te blijven voor de buitenwereld en hier tegelijk zelf ook van afwijken.

Vernieuwing of continuïteit in het reguliere leven?

Hoewel de verwijzing naar de *regula* vaak gehanteerd werd om het idee van tegenstelling met de voorgaande periode te creëren, mag men er echter niet uit afleiden dat de gemeenschap na een periode van totaal verval terugkeerde naar een rigide naleving van de Regel van Benedictus. De omfloerste bewoordingen van een regulier leven, en de vrijheid die het liet om plaatselijke interpretaties na te volgen, bieden wel een verklaring voor de plotse opstoot van “hervormingsabten” doorheen de eeuwen. Vermoedelijk lag niet een algemene verzwakking van de monastieke levenswijze en zeden hieraan ten gronde, maar eerder een verschillende interpretatie in het navolgen van deze Regel van Benedictus. Dit verklaart eveneens het initiële protest van diverse gemeenschappen op de benoeming van dergelijke figuren; zij meenden immers al een regulier leven na te volgen. Tegelijk bepaalde dit ook hun succes, want ook zij konden hun ideale interpretatie van de leefregel aanpassen aan plaatselijke noden.

Het is waarschijnlijker dat er in beide periodes overeenkomsten en afwijkingen waren van de regel voorkwamen, en dat de verwijzing naar een herstel van het reguliere leven een blijk van vertrouwen was in het leiderschap van de abt, die zelf in zijn gedrag vaak religieus virtuoos was. Hoewel de bronnen de neiging hebben om voornamelijk het

⁵⁰⁹ *Tua hac subdolos contraxisti, ut liberius ea hic possideres, et melius quam domi sufficeres hic procurares. Ecce et gynecium claustrum monachorum fecisti.* Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 80, hfst. 45; p. 104, hfst. 75.

⁵¹⁰ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 299, hfst. 10.

⁵¹¹ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 391, hfst. 16.

contrast te benadrukken met de voorgaande periode wanneer ze op het reguliere leven wezen, was er in praktijk steeds een vorm van continuïteit.

Deze continuïteit kon ook expliciet benadrukt worden om het leiderschap van een abt in de lijn te stellen van succesvolle abbatiaten voorheen. Dit is het geval in de abdij van Sint-Bertijns op het einde van de elfde eeuw, onder het leiderschap van Lambertus. Deze abt liet zich immers voor zijn interpretatie van het reguliere leven inspireren door de cluniacenzergebruiken, wat tot zwaar verzet van de monniken leidde. In de *gesta abbatum* die daarop volgend geschreven werden door Simon, werd immers meermaals gewezen op strikte discipline en de pure vorm van het benedictijnse leven waar sinds het abbatiaat van Roderic door de abten naar gestreefd was, ondanks het soms harde verzet van de monniken.⁵¹² Over deze precieze interpretatie van het reguliere leven onder Lambertus zijn we ook iets beter geïnformeerd dan voor vele andere abten. De kroniek beschreef immers dat deze abt een striktere naleving van de regel wenste omdat verschillende monniken privébezit hadden en verwachtten gediend te worden in plaats van zelf dienstbaar te zijn. Lambertus echter benadrukte dat het kloosterleven enkel op basis van giften moest gebaseerd worden. Elk het bezit aan de armen moest weggeschonken worden.⁵¹³ Ook had hij veel gediscussieerd met Anselm van Canterbury, een sterke voorstander van de gebruiken van Cluny.⁵¹⁴ Wanneer de monniken echter zijn autoriteit in twijfel trokken, plande hij een radicalere stap. Met de medewerking van gravin Clementia en de bisschoppen Johannes van Terwaan en Lambert van Arras, werd de abdij aangeboden aan Hugo van Cluny. Zelf reisde Lambertus ook naar Cluny om tot monnik geprofest te worden en vanuit Cluny werden monniken naar Sint-Bertijns gezonden om daar de gemeenschap de juiste levensvorm aan te leren.⁵¹⁵ De ondergeschiktheid aan de abt van Cluny werd teruggeschroefd, maar de invoering van de cluniacenzerobservantie kende echter een groot succes en trok van heinde en ver nieuwe monniken aan.⁵¹⁶

Ook elders in Vlaanderen werd Lambertus ingezet om deze gebruiken van Cluny te introduceren. Die interventies werden in de *gesta* aangekondigd als het gevolg van een verslapping van de monastieke discipline, die enkel kon gecorrigeerd worden door helpers van God die zeer fervent en constant waren in het geloof.⁵¹⁷ Ook hier was de

⁵¹² Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, passim.

⁵¹³ Ibid., p. 648, hfst. 62.

⁵¹⁴ Ibid., p. 647, hfst. 57; Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 51-52.

⁵¹⁵ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 648-649, hfst. 65, 67. Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 51-52.

⁵¹⁶ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 649, hfst. 68.

⁵¹⁷ *Eo namque tempore non solum in hac sed in omnibus Flandrarum et pene in universis Gallicanis aecclesiis dissolutione disciplinae religio monastica adeo tepuerat, ut nisi instantia ferventi corrigi non posset. Qua igitur occasione quibusve auxiliatoribus ad hoc ipsum Deus hunc accinxerit, succincta narratio manifestabit.* Ibid., p. 645, hfst. 50.

samenwerking met wereldlijke en kerkelijke autoriteiten cruciaal en werd deze ook uitgebreid in de *gesta* belicht.⁵¹⁸ Op welke wijze Lambertus intervenieerde is daarentegen weer moeilijker af te leiden, vooral het leven volgens de regel en de bloei van religie werd immers belicht. Net zoals bij succesvolle abten uit de eerste helft van de elfde eeuw echter, werd het succes van Lambertus' leiderschap en zijn aantrekkingskracht op nieuwe monniken beschouwd als teken dat het interne leven op de reguliere manier verliep. Precieze details over de levenswijze waren daaraan ondergeschikt.

4.4.2 Hard versus zacht leiderschap: gehoorzaamheid van de monniken

De centrale verantwoordelijkheid voor de naleving van het reguliere leven, lag dus nadrukkelijk bij de figuur van de abt. Hiervoor kon hij zich beroepen op de Regel van Benedictus voor de dagindeling en gebruiken met betrekking tot kledij en voeding. Ook de verhouding tussen abt en monniken werd in verschillende hoofdstukken besproken. Zo werd benadrukt dat de positie van de abt een eerbiedwaardige taak was, die ook zo diende vervuld te worden. Een abt moest eerder dienen dan regeren, moest wijs zijn in de goddelijke wet, kuis, sober, medelevend. Bij het vellen van een oordeel moest hij mededogen hebben, opdat ook hij zo zou behandeld worden.⁵¹⁹ Hij moest de broeders liefhebben in de omgang met hen. In alles wat hij beval, zowel wereldlijk als goddelijk was *discretio* en maat van belang. Als abt moest hij in alles de regel navolgen.⁵²⁰

Op deze manier moest de abt in woord en daad een voorbeeld zijn. Hij was verantwoordelijk voor het zielenheil van zijn kudde en zou hierop hij afgerekend worden. Hierin mocht hij zich dus niet laten afleiden door aardse zaken. Als leider van de gemeenschap diende hij de monniken een dubbel onderricht te geven, namelijk alles wat goed en heilig is tonen in woord, maar nog meer in daad. Wanneer zijn leerlingen er voor

⁵¹⁸ Onder meer *ibid.*, p. 655, hfst. 101. Vanderputten typeerde deze succesvolle samenwerking als het gevolg van overlappende doelstellingen. Voor de abten was het doel om efficiëntere en meer gedisciplineerde monniken onder de autoriteit van de abt te krijgen, voor bisschoppen om sterkere banden met het monastieke leiderschap te kregen voor hun steun in de uitoefening van de bisschoppelijke dienst. Wereldlijke leiders wilden dieper doordringen in de lokale machtsnetwerken die de monastieke diensten hadden overgenomen, directe banden met de monnik (her)creëren en de financiële bronnen van de kloosters managen zodat hun autoriteit er zelf voordeel van had. De formele invoering van de gewoontes van Cluny was dus niet hun primaire doel, maar eerder een middel. Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 50.

⁵¹⁹ *Ordinatus autem abba cogitet semper quale onus suscepit et cui redditurus est rationem vilicationis suae, sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse. Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ... castum, sobrium, misericordem, et semper superexaltet misericordiam iudicio, ut idem ipse consequatur.* Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 648, hfst. 64, 7-10.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 648-652, hfst. 64.

open stonden, kon hij hen de bevelen van de heer met het woord verduidelijken. De anderen moest hij onderwijzen via zijn handelingen.⁵²¹

Deze bepalingen omtrent het leiderschap van de abt, moesten het leven in de gemeenschap in de goede richting sturen. Monniken echter moesten het gezag natuurlijk wel aanvaarden en de abt gehoorzamen. Al van de oorsprong van het cenobitisme is gehoorzaamheid als een van de basisparameters van het gemeenschapsleven in het merendeel van de regels aanwezig, evenals in de *vita* van Benedictus.⁵²² Ook in de *Regula Benedicti* was deze *obedientia* zo nadrukkelijk aanwezig, dat er inde openingsregels van de proloog meerdere malen naar gerefereerd werd.⁵²³ Ook verder in de regel werden verschillende hoofdstukken aan gehoorzaamheid gewijd, evenals aan de manieren om met overtredingen om te gaan. De gehoorzaamheid werd door Benedictus beschreven als de eerste graad in nederigheid en zo dus als een der belangrijkste monastieke deugden. Gehoorzaamheid aan een superieur was ook aan God gericht, dus moesten taken zonder vertraging of tegenspartelen uitgevoerd worden.⁵²⁴ Naast gehoorzaamheid aan de abt, moesten de monniken ook aan elkaar gehoorzaam zijn, want ook deze *obedientia* leidde tot God.⁵²⁵ Het was de abt die verantwoordelijk was voor het gedrag van zijn kudde en dus ook voor hun gehoorzaamheid.⁵²⁶ Pas als hij zich met al zijn ijver toegewijd had aan een ongehoorzame groep en hen al zijn zorgen had gegeven, kon hij absolutie krijgen voor hun onbetamelijk gedrag.⁵²⁷ Verschillende strafmaten werden aangereikt, maar de basishouding hierin was gematigdheid en mededogen in zijn oordelen. De zonden moest hij haten, maar de broeders zelf liefhebben. Hij moest zich bewust zijn van zijn eigen zwakheid bij zijn terechtwijzingen, en zonden voorzichtig verwijderen. In zijn bevelen,

⁵²¹ Ibid., p. 444, hfst. 2, vers 11-13, 34-36.

⁵²² Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, Boek II, p. 152, hfst. 4, 2-3; p. 158, hfst. 6, 2; p. 220, hfst. 30, 1; Franz Felten, "Herrschaft des Abtes", in: Friedrich Prinz (ed.), *Herrschaft und Kirche: Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart: Hiersemann (1988), p. 185-194; Hahn, *Portrayed on the heart: narrative effect in pictorial lives of saints from the tenth through the thirteenth century*, p. 179-184.

⁵²³ *Ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiam recesseras. ... quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis.* Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 412, 2-3.

⁵²⁴ *Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit deo et dulcis hominibus, si quod ibetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmurio vel cum responso nolentis efficiatur, quia oboedientia quae maioribus praebeatur Deo exhibetur ...* Ibid., p. 468, hfst. 5, 14-15; Dalarun, "L'indignité au pouvoir", p. 61.

⁵²⁵ *Oboedientiae bonum non solum abbati exhibendum est, ab omnibus, sed etiam sibi invicem ita oboediant fratres, scientes per hanc oboedientiae viam se ituros ad Deum.* Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 668, hfst. 71, 1-2.

⁵²⁶ *Memor semper abbas quia doctrinae suae vel disciplinorum oboedientiae utrarumque rerum, in tremendo iudicio Dei facienda erit discussio.* Ibid., p. 442, hfst. 2, vers 6.

⁵²⁷ Ibid., p. 442, hfst. 2, vers 8-9.

of die nu betrekking hadden op iets goddelijks of iets wereldlijk, moest hij *discretio* en maat kennen.⁵²⁸ Centraal stonden de ideeën dat een abt eerder geliefd dan gevreesd diende te worden door zijn monniken⁵²⁹ en dat hij eerder moest dienen dan regeren.⁵³⁰ Gehoorzaamheid was dus een cruciale deugd waaraan de monniken moesten voldoen, maar de manier waarop deze gehoorzaamheid werd verdiend of afgedwongen, varieerde wel doorheen de eeuwen. Samen daarmee evolueerde ook de visie op ideaaltypisch leiderschap waarbij de interpretaties konden schommelen tussen de abbatiale *discretio* tot zijn sterke autoriteit.

De abt ten dienste van de monniken

Hoewel de tiende-eeuwse bronnen zelden diep ingingen op de omgang tussen abt en monniken, zijn er wel verschillende aanwijzingen dat zacht leiderschap als een ideaal beschouwd werd. Kaddroë werd beschreven als geliefd door allen die van zijn goedheid en zachtheid gebruik maakten.⁵³¹ Johannes' *discretio* werd geprezen nog voor de start van zijn abbatiaat.⁵³² Een van de zeldzame meer uitgebreide aanwijzingen komt uit de *Gesta abbatum Sithiensium*, waar Folcuinus het abbatiaat van abt Hildebrand beschreef, onder wiens leiderschap de abdij uitgroeide tot een voorbeeld voor de omgeving, en dat door zijn juiste omgang met de monniken. Hun geest werd immers scherp gehouden door de voortdurende aansporingen terwijl de noodzakelijke lichamelijke zaken allemaal voorzien waren. De abt volgde de regel maximaal na, zorgde ervoor dat hij eerder geliefd dan gevreesd werd en hield rekening met menselijke zwakheden. Hij handelde weloverwogen en in zijn bevelen kon hij de sterken motiveren en tegelijk zorgen dat de zwakkeren niet afgeschrikt werden.⁵³³ Folcuinus schetste hiermee in beknopte woorden een heel menselijk beeld van de ideale leider.

⁵²⁸ Ibid., p. 648, hfst. 64.

⁵²⁹ *Et studeat plus amari quam timeri*, p. 650, hfst. 64, 15.

⁵³⁰ *sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse*, p. 650, hfst. 64, 8.

⁵³¹ *quis ejus bonitatis suavitate usus est? Clericorum, monachorum virginumque chori hunc, ut patrem colebant, venerabantur, amabant.* *Vita sancti Cadroae*, p. 496, hfst. 25.

⁵³² Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 106, hfst. 78.

⁵³³ *Sub cuius tempore ita in hoc monasterio sanctitatis excrevit religio, ut forma et exemplum foret cunctis per circuitum constructis monasteriis. Gaudebant siquidem monachi sub tanti patri constitute, quoniam eis et interiora mentium sua exortatione amministrabat pabula et exterior corporibus sufficienter prebebat necessaria; studebat autem inter reliqua sanctae regulae precepta iussioni huic maxime obedire, qua abbati precipitur, ut studeat plus amari quam timeri, ut ne, dum nimis eraderet eruginem, frangeretur humanae fragilitatis vas, discretionemque, ita in cunctis suis actibus assumebat, ut in iussionibus suis esset et quod fortes cuperent et quod infirmi non refugerent.* Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 629-630, hfst. 108.

Het idee dat leiders eerder moesten dienen dan regeren, nochtans prominent aanwezig in de Regel van Benedictus,⁵³⁴ werd in deze periode in monastieke bronnen echter amper gebruikt als abbatiaal kenmerk, maar als bisschoppelijk. De uitdrukking was niet alleen afkomstig uit de Regel van Benedictus, maar kan ook teruggevonden bij Augustinus, bij Isidorus en Gregorius.⁵³⁵ Folcuinus gebruikte het in zijn *Vita Folcuini* over bisschop Folcuinus en verwees hiervoor naar de *Regula pastoralis*.⁵³⁶ Ook in de *Vita Chrodegangi* werd ernaar verwezen als kenmerk van bisschoppelijk gedrag.⁵³⁷ In de *Gesta abbatum Lobbiensium* werd in een ingevoegde brief, geschreven door Rathier, de vroegere abt van Lobbes en bisschop van Verona, tweemaal de uitdrukking van dienstbaarheid gebruikt om naar zijn bisschopsambt te verwijzen.⁵³⁸ Dergelijke ideeën van zacht vredelievend leiderschap, waren levendig aanwezig in het milieu van de kathedraalscholen.⁵³⁹ Aangezien verschillende abten een opleiding hadden genoten aan de kathedraalschool, is het niet verwonderlijk dat dit idee zich ook in de monastieke bronnen verder verspreidde. Richard van Saint-Vanne bijvoorbeeld, werd aan het begin van zijn abbatiaat omschreven als iemand die wist dat het beter was om ten dienste te staan van de broeders, dan aan hun hoofd te staan.⁵⁴⁰ Ook in de *Vita Popponis* werden beide termen gebruikt om het abbatiaal leiderschap van Poppo in Sankt-Maximin te omschrijven.⁵⁴¹ Gelijkaardige omschrijvingen voor abten zijn terug te vinden in de kroniek van Hasnon,⁵⁴² de *gesta abbatum* van Gembloux⁵⁴³ of de *Vita Gerardi*.⁵⁴⁴

Dergelijke visie op leiderschap was erop gebaseerd dat monniken zouden gehoorzamen als zij de juiste voorbeelden kregen en door een positieve benadering zelf hun gedrag ten goede zouden aanpassen. Hoger werd reeds gewezen op het belang van de

⁵³⁴ *sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse*, Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, p. 650, hfst. 64, 8.

⁵³⁵ Goullet et al., *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, p. 106, n. 43.

⁵³⁶ *Pastoralis est enim regulae, ne aedeat praeesse, qui nescierit subesse* Folcuinus van Lobbes, *Vita Folcuini episcopi Morinensis*, in: Wilhelm Wattenbach (ed.), *MGH, SS*, 15.1, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1887), p. 427, hfst. 4.

⁵³⁷ *Talis plane praevidendus, qui noverit plus prodesse quam praeesse ... Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, p. 66, hfst. 17.

⁵³⁸ Folcuinus, *Gesta abbatum Lobbiensium*, in: *Cahiers de Thudine*, 2, Lobbes: cercle de recherche archéologique de Lobbes (1993), p. 41, hfst. 45. In de uitgave van de Monumenta is deze brief niet opgenomen.

⁵³⁹ Jaeger, *The envy of angels*, p. 154.

⁵⁴⁰ *Sciebat enim, oportere sibi prodesse fratribus, magis quam praeesse*. Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 372, hfst. 6.

⁵⁴¹ *His itaque magis prodesse quam praeesse coepit*, Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 305, hfst. 19 en p. 310, hfst. 26.

⁵⁴² *In quo ydonee occupatus, magis studuit prodesse quam praeesse, adeo ut in cunctis occupationibus monasterii nullum nisi vitae merito virgaque pastoralis precelleret*. *Historia monasterii Hasnoniensis*, p. 158, hfst. 18.

⁵⁴³ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 546, hfst. 61.

⁵⁴⁴ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, hfst. 16, p. 666.

imiterbaarheid van de abt voor de levenswijze van de monniken. Een goede leider moest echter meer zijn dan dit, en ten dienste staan van elkeen in zijn gemeenschap. Centraal stond het idee dat de abt gelijk moest zijn aan de goede herder, die zijn 99 schapen achterliet om op zoek te gaan naar het ene verloren schaap in de bergen.⁵⁴⁵ Ook wanneer monniken ongehoorzaam waren of zonden begingen, werd een zachte aanpak in vele gevallen beschouwd als goed leiderschap. Heriger van Lobbes beschreef in de *Gesta episcoporum Leodiensium*, hoe ten tijde van Amandus een ongehoorzame monnik door God gestraft werd met blindheid, maar door Amandus opnieuw genezen werd.⁵⁴⁶ Mildheid werd dus gepropageerd, maar de Regel van Benedictus gaf zelf verschillende vormen van strafmaat aan in het geval van ongehoorzaamheid, gaande van een vermaning tot lichamelijke straffen, en zelfs tot excommunicatie.⁵⁴⁷ Tegelijk toonde de *Vita Benedicti* aan dat het gedrag van de monniken de abt zo ver konden drijven dat hij het niet meer aankon. Omdat de monnikengemeenschap niet tegen de perfectie van Benedictus kon, probeerden ze hem te vergiftigen, waarop Benedictus het abbatiaat opgaf.⁵⁴⁸ Als verklaring werd gegeven dat het beter was om de niet- corrigeerbaren te verlaten, om zo veel meer zielen te kunnen redden.⁵⁴⁹ Enkel wanneer de abt al het mogelijke gedaan had om hen op het goede pad te brengen, kon hij echter bij falen vrijgesteld worden van zijn verantwoordelijkheid.

In het merendeel van de bronnen werd de inkeer van de monniken dan ook aangegrepen om de deugden van de abt te bejubelen. Verschillende voorbeelden zijn gekend waarbij abten bij de start van hun abbatiaat vijandig bejegend werden door de monniken.⁵⁵⁰ Door het geduld en de vergevingsgezindheid van de abt, slaagde deze er echter in om de harten voor zich te winnen. Zo begon Richards abbatiaat in Sint-Vaast met een poging tot aanslag door onder meer Leduinus. Richard toonde echter zijn vergevingsgezindheid en kon Leduinus bekeren. Hij nam hem mee naar Verdun omdat hij begreep dat hij later nuttig zou kunnen zijn in het huis van God. Naar aanleiding hiervan bejubelde Hugo van

⁵⁴⁵ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, hfst. 27, 5-9.

⁵⁴⁶ Heriger van Lobbes, *Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*, hfst. 39, p. 180. Hiervoor maakte hij evenwel gebruik van de *Vita amandi*, geschreven in de eerste helft van de achtste eeuw. Hierin werd het woord gehoorzaamheid niet gebruikt, maar ging het over een monnik die een aanslag op Amandus wilde plegen met blindheid gestraft werd, maar door Amandus genezen. *Vita Amandi prima*, in: B. Krusch (ed.), *MGH, SS rer. Merov.*, 5, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1910), p. 446.

⁵⁴⁷ Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, hfst. 23-28.

⁵⁴⁸ Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, p. 140-142, hfst. III, 3-5.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 146-148, hfst. III, 10-12.

⁵⁵⁰ Voor meer info over binnenkloosterlijke conflicten: Patzold, *Konflikte im Kloster*, p. 63-189; Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, p. 372-377.

Flavigny de deugden van Richard.⁵⁵¹ Ook elders in de kroniek beschreef Hugo van Flavigny het leiderschap van Richard als een mengeling van persoonlijke deugden en adequate omgang met monniken. Zo was Richard zelf fervent in het navolgen van de regel, onberispelijk in kuisheid en perfect in het uitvoeren van goede werken, maar wel streng in het corrigeren van fouten en zacht tegenover de goedwilligen.⁵⁵²

Ook in de *Vita Gerardi* werd de vergevingsgezindheid van de abt benadrukt. Wanneer hij het abbatiaat van Gent opgedragen kreeg, werd ook hij aangevallen, maar kregen de daders berouw door zijn houding.⁵⁵³ In Saint-Hubert dreven de monniken het niet zo ver bij de aankomst van Thierry I als hun nieuwe abt. Het merendeel van de monniken ontving hem hartelijk, maar toch was er ook slechte wil bij enkelen. Dit droeg hij in stilte. Thierry probeerde hen te voeden met het goddelijke woord en hen voor zich te winnen via zijn eigen voorbeeld, omdat hij wist dat hij hen beter kon dienen dan commanderen.⁵⁵⁴ Door hun eigen voorbeeld en exemplarische kwaliteiten te hanteren om gehoorzaamheid af te dwingen, beschikten deze abten over een charismatische autoriteit.⁵⁵⁵ Het is ook niet verwonderlijk dat een groot deel van deze abten al een voorgeschiedenis had als leraar, waar de persoonlijke autoriteit en charisma zorgden voor het succesvol overbrengen van een boodschap.⁵⁵⁶ Net zoals een leraar, werd de abt beoordeeld op het resultaat van zijn onderricht, in het geval van de abt, de gehoorzaamheid van de monniken.⁵⁵⁷ Deze gehoorzaamheid echter was niet puur op het functionele gericht, namelijk de vlotte werking van een monastieke gemeenschap, maar was een doel op zich. Onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de abt, was immers een manier om God te dienen.

⁵⁵¹ *Patrem filius requisivit, et data confessione, penitentiaque accepta, alacer et sospes ab eo recessit, dicens, multum sibi prodesse, quod hac eum occasione Dominus sibi asciverit... In capitulum ubi ventum est, publicam penitentiam egit cum socio corde contrito et humiliato, et fratres glorificaverunt deum, qui avertit peccatum hoc ab eis; et iam in maiori veneratione sanctum Dei habere ceperunt, quem Deo karissimum, mortis inpauidum, sui contemptorem, iniuria donatorem et ob id Deum defensorem et tutorem habere sciebant. ... Hugo van Flavigny, Chronicon p. 378-379.*

⁵⁵² *Erat enim pius in vultu, reverendus incessu, severus circa reprobos, dulcis erga benivolos, forma honestus, actione compositus, praeferens semper honestum utili, qui nullo terrore, nulla adulatione a vero flecteretur, in observatione regulae ferventissimus, in corrigendis viciis prudentissimus, in castitate cluentissimus, in exhibitione bonorum operum perfectissimus. Ibid., p. 376, hfst 9.*

⁵⁵³ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 671.

⁵⁵⁴ *sui exemplo ad virtutes informare... medicamine scripturim divinarum auxilium oratorium suarum; Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, hfst. 17 *Exceptus a cunctis cum digno favore, studebat fratribus prodesse quam preesse et lucrando animabus magis exemplis quam doctrinis insistere*, Lambertus Minor, *Cantatorium*, hoofdstuk 8, p. 20-21.

⁵⁵⁵ Dit is een van de autoriteitstypes die door Weber gedefinieerd werd door gehoorzaamheid aan de leider door persoonlijk vertrouwen in zijn revelatie, zijn heroïsme, zijn exemplarische kwaliteiten, het individuele geloof in zijn charisma, naast de wettelijke en traditionele autoriteit. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 215-216.

⁵⁵⁶ Jaeger, *The envy of angels*, p. 76, 80; zie ook hoofdstuk 3.1.

⁵⁵⁷ Dalarun, "L'indignité au pouvoir", p. 4.

Onvoorwaardelijke *obedientia*

Die gehoorzaamheid werd, als een van de belangrijkste monastieke deugden, ook expliciet getest door abten. Vooral vanaf de elfde eeuw werd het een terugkerend thema dat opdook in de bronnen, waarbij er ook om een strikte naleving werd gevraagd. Een voorbeeld is te vinden in de kroniek van Saint-Riquier op het moment dat Gerwin abt was van de gemeenschap, terwijl ook de voorgaande abt Angelram nog leefde, maar door ziekte zijn taak niet meer kon uitvoeren. Er werd verhaald hoe Gerwin een monnik naar het hof van de koning wilde zenden met een opdracht voor de abdij. Deze monnik wilde echter de abdij niet verlaten, omdat hij aanwezig wilde zijn op het moment dat Angelram zou sterven. Hierdoor geïrriteerd, trok Gerwin naar Angelram en legde hem het probleem van de ongehoorzame monnik voor. Angelram riep deze monnik naar zich en droeg hem op te gehoorzamen, wat deze nog steeds weigerde. Als oplossing beloofde Angelram dat zijn lichaam niet in de tombe zou rusten tot de terugkeer van de monnik, waarna hij akkoord ging te vertrekken. Zoals beloofd, was deze net op tijd terug in de abdij om Angelram ten grave te dragen.⁵⁵⁸

Het discours van monastieke gehoorzaamheid werd ook in de *gesta* van Gembloux gehanteerd. Wanneer Olbert van Gembloux een visvijver bij de abdij liet graven door de monniken, werd deze taak niet alleen omschreven als nuttig voor de abdij, maar ook als een oefening in gehoorzaamheid.⁵⁵⁹

De mate van strengheid van een monastiek leider lijkt in deze periode voor persoonlijke interpretatie vatbaar te zijn geweest, maar ook een element van discussie. Willem van Volpiano bijvoorbeeld was bijzonder streng, en kreeg tijdens een ziekte een visioen waarbij hij in de hel gekweld werd omwille van zijn strengheid, waarna hij veel milder werd. Odilo van Cluny daarentegen werd geprezen om zijn mildheid, hoewel beiden dezelfde inspiratiebron van cluniacenser *consuetudines* hanteerden om hun beleid op te stoelen.⁵⁶⁰

Sterker verzet tegen ongehoorzaamheid is te vinden in het verslag van de visionaire reis van een ziel, geschreven door Richard van Saint-Vanne in de eerste jaren van zijn abbatiaat in Sint-Vaast.⁵⁶¹ Daarin werd verwezen naar ongehoorzame monniken in Sint-

⁵⁵⁸ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 214, boek 4, hfst. 16.

⁵⁵⁹ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 538, hfst. 33.

⁵⁶⁰ Bulst, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*, p. 196.

⁵⁶¹ Zie ook hoger, hoofdstuk 4.4.1 over deze brief

Bertijns, die zouden gestraft worden.⁵⁶² In dezelfde brief werd tevens de ideale monnik omschreven, deze was zacht (*mansuetus*), nederig (*humilis*), en toonde een grote gehoorzaamheid (*obedientia*) en vroomheid (*pietas*). Door deze deugden, zou hij bekeerd worden en zo voor eeuwig leven.⁵⁶³

Het belang dat een abt als Richard aan gehoorzaamheid hechtte, werd ook in de *Vita Popponis* benadrukt. Zo zou hij Poppo uit Sint-Vaast hebben weggehaald, om zijn gehoorzaamheid te testen.⁵⁶⁴ Of dit daadwerkelijk om deze reden gebeurde is niet met zekerheid te weten. De nadruk op de monastieke gehoorzaamheid was immers een uitgesproken kenmerk van Poppo's eigen leiderschap, en werd daarom mogelijks ook als verklaringsmodel voor het handelen van Richard gehanteerd. Poppo zou later echter dezelfde tactiek gebruik in Sint-Truiden waar hij aan Guntram, een monnik van deze abdij, opdroeg om van Sint-Truiden naar Stavelot te wandelen om zijn gehoorzaamheid te testen. Wanneer hij aankwam in Stavelot moest hij ook nog buiten de abdij slapen.⁵⁶⁵ Ook op andere momenten werd Poppo in de *vita* omschreven als een abt die met harde hand zijn kudde regeerde. Wanneer Poppo op een avond een monnik van Stavelot de opdracht gaf om een openstaande deur te sluiten en deze monnik aarzelde. Door deze ongehoorzaamheid zag een boze geest terstond zijn kans om zich meester te maken van de monnik. Poppo reageerde meteen en sloeg de monnik in het gezicht, waarop de slechte geest verdween, net zoals Benedictus ook gedaan had.⁵⁶⁶ De verwijzing naar Benedictus lijkt erop te wijzen dat een dergelijk hard en direct ingrijpen bij ongehoorzaamheid eerder ongebruikelijk was en een legitimering nodig had. De zeer sterke autoriteit van Poppo werd ook benadrukt wanneer een zekere Stephanus, een verwant van Poppo, naar

⁵⁶² Anima "Ve ille. O domine, quis est homo? Qui sunt monachi, qui non obediunt domno abbati?". Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 386.

⁵⁶³ Ibid., p. 387; Vanderputten, "Oboedientia. Réformes et discipline monastique au début du XI^e siècle", p. 255-266.

⁵⁶⁴ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 301, hfst. 13.

⁵⁶⁵ *Oblatam igitur sibi ordinis negligentiam coepit in eum ex industria vehementius aggravare, et pie caritatis stimulis pectus humilitatis terebrare, tandem quasi in contumeliam preceptum dat ei per obedientiam, ut ad agendam ibi negligentiae suae poenitentiam, pedes eum sequeretur usque ad Stabulensam aecclesiam. ... Scilicet extra conventum fratrum, nocte ea manere iusses est. Agebat pius pater ex industria, qualiter eius comprobata exaltaretur humilitas. Portarius igitur, pia humilitate et hilaris vultus obedientia in tam specioso nobilique iuvene sagaciter considerata, atque tam fratribus quam priori aecclesiae necnon et ipsi tandem abbati in ammirationem celebri facta, facile per ipsos obtinuit, ut a conventu fratrum non differetur tam honestus, tamque preclare obediens iuvenis.* Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 231-232, hfst. 5.

⁵⁶⁶ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 306, hfst. 21; George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 95. De verwijzing naar Benedictus is te vinden in Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, II, 4, 3 waarin Benedictus een monnik een slag gaf die al lang onhandelbaar was en niet wilde bidden. Ook in II, 30 verdrijft Benedictus een boze geest uit een monnik door hem een klap te geven.

het klooster van Stavelot trok, en zijn wapens neerlegde om in het klooster te kunnen sterven. Hij kon echter pas sterven nadat hij hiervoor uitdrukkelijke toestemming had gekregen van de abt.⁵⁶⁷

Dergelijke sterke nadruk op onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de autoriteit van de abt lijkt toch te contrasteren met het idee van zacht en gematigd leiderschap uit de Regel van Benedictus, dat echter ook in het leven van Poppo voor een deel aanwezig is. Verschillende factoren spelen hierin mogelijks een rol. Vermoedelijk zal de persoonlijkheid van Poppo zelf zeker een invloed gehad te hebben. Het is immers niet enkel de *vita* die wees op zijn sterke persoonlijkheid die weinig geneigd was tot compromissen, ook andere bronnen wijzen in die richting, zoals de aangehaalde *gesta* van Sint-Truiden. Daarnaast speelde mogelijks ook de invloed van Everhelm een rol. Het abbatiaat in Gent van deze Everhelm, leidde immers tot sterk verzet van de monniken, die zelfs een brief naar paus Alexander III schreven met verschillende klachten over hun abt.⁵⁶⁸

Sterk in contrast met dit strenge leiderschap van Poppo, is de nadruk op het belang van mildheid, zoals terug te vinden in de *Vita secunda S. Winnoci* die kort na de *Vita Popponis* geschreven werd door een monnik van Gent, mogelijks Wirricus die in de abdij van Sint-Winnoksbergen zijn toevlucht gezocht had omdat hij niet kon aarden onder het abbatiaat van Everhelm. Het portret in de *Vita Winnoci* schetste het ideaalbeeld van een abt en creëerde zo een representatie, tegenovergesteld aan het beeld dat de monnik had van Everhelm. Met meerdere verwijzingen naar de Regel van Benedictus werd Winnoc beschreven als een nederig en zacht leider, die zijn broeders wilde dienen in plaats van gediend worden en er naar streefde eerder geliefd dan gevreesd te worden.⁵⁶⁹ Een mirakel

⁵⁶⁷ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 310, hfst. 25.

⁵⁶⁸ Waarschijnlijk was de verkiezing van Everhelm al gecontesteerd, aangezien hij pas in 1059, vijf jaar na de dood van de vorige abt, zelf tot abt gewijd werd in de Sint-Pietersabdij, hoewel zijn naam voorheen al in oorkonden terug te vinden is. De brief van de monniken, waarin Everhelm onder meer van simonie beschuldigd werd, kan gedateerd worden in 1064. Na vijf jaar was het abbatiaat van Everhelm dus nog steeds gecontesteerd. De paus vroeg de aartsbisschop om de beschuldigingen na te gaan en indien nodig de abt te excommuniceren. Het antwoord van de aartsbisschop is niet bewaard, maar gezien Everhelm in functie bleef tot zijn dood, werd de situatie waarschijnlijk uitgeklaard. Etienne Sabbe, "Deux points concernant l'histoire de l'abbaye de St.-Pierre du Mont-Blandin (Xe-XIe siècle)", in: *Revue bénédictine*, 47, (1935), p. 64, 71; Huyghebaert, "La 'vita secunda S. Winnoci' restituée à l'hagiographie gantoise", p. 247-249. Hierin wordt uit de pauselijke brief geciteerd. *Litteras etiam Blandiniensis coenobii nobis attulit quod quidem Everelmus monasterium ille simoniace invaserit, ipsiusque bona, ejectis monachis, ad nihilum redegerit, vitamque suam adulteriis, variisque criminibus ultra humanam consuetudinem polluerit.* Deploige, "Twisten via heiligen", p. 68; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 177.

⁵⁶⁹ *Egregium duxit subiectis sibi fratribus ministrare, quia novit Christum non venisse ministrari, sed ministrare ... studeat plus amari quam timeri ...* Werricus van Gent (?), *Vita secunda Winnoci Bergensis*, hoofdstuk 4, hoofdstuk 7; Huyghebaert, "La 'vita secunda S. Winnoci' restituée à l'hagiographie gantoise", p. 226.

beschreef hoe de abt vol mededogen was en fouten vergaf, wat volgens Huyghebaert een verwijzing was naar de eigen ervaring van de auteur die niet door de abt vergeven werd.⁵⁷⁰

Desondanks de verwijzingen naar het belang van mededogen en zachtheid, zijn op het einde van de elfde eeuw vooral aanwijzingen te vinden dat de abt streng genoeg diende te zijn tegenover de gemeenschap. Het zielenheil van de gemeenschap was zijn verantwoordelijkheid en zonder discipline dreigde dit ten onder te gaan. Het wekt echter geen verbazing dat dergelijke getuigenissen vooral geschreven werden in een periode waar, na het wegvallen van een sterk leider, problemen waren om de continuïteit in de gemeenschap te verzekeren. Zo beschreef het *Cantatorium*, geschreven toen de gemeenschap van Saint-Hubert een woelige periode doormaakte, hoe de glorie van Thierry I veroorzaakt werd door de sterke discipline onder zijn leiding. Deze discipline verslapte onder zijn opvolger, waardoor deze moeite had om zijn gezag over de monniken te vestigen. Het beeld dat van Thierry I in het *Cantatorium* geschetst werd, was dus tevens bedoeld als model voor het leiderschap in het begin van de twaalfde eeuw.⁵⁷¹

Ook in kroniek van Sint-Truiden werd de relatie tussen het zielenheil van de monniken en strengheid door de abt onderlijnd. Er werd beschreven dat abt Aletranus niet streng genoeg was en daarvoor door God met zinsverbijstering gestraft werd. Het was immers de abt die verantwoordelijk was voor de tucht van de monniken, een tucht die wel onder zijn voorganger Guntram was gehandhaafd. Wanneer echter de monniken die onder deze discipline waren opgeleid in de minderheid raakten, staken hoogmoed en bandeloosheid steeds meer de kop op.⁵⁷² Ook hier is de schrijfcontext van belang. De schrijver van de kroniek immers was Rudolf, die zelf ook abt was van Sint-Truiden en deze gemeenschap na een woelige periode opnieuw wilde omvormen tot een convent van ideale monniken, levend volgens de Regel van Benedictus en geïnspireerd door de regel van Cluny, zoals al onder zijn prioraat onder abt Thierry van start gegaan was. Hierbij verwees Rudolf hoe

⁵⁷⁰ Huyghebaert, "La "vita secunda S. Winnoci" restituée à l'hagiographie gantoise", p. 227.

⁵⁷¹ *Quia ergo, ut ait quidam, difficile imperium retinetur, nisi eisdem artibus quibus et paritur, ipse adhuc rudis care pastoralis, utpote eotenus assuetus providentie exterioris, recordatus tandem quis fuerit, quisve ex assumpto officio cogeretur jam fieri, nimirum invenit se nimis imparem impositi sibi oneris, et qui videbatur prius quasi in plano firmiter stare, in precipiti jam pede posito cepit apud se graviter titubare. Impos igitur suimet, vestigia predecessoris sui licet utcumque conaretur prosequi, nullo modo tamen prevaluit assequi, et laxato paulatim rigore discipline, quo ille maxime vixit ad gloriam, dum se plus justo quibusque inclinaret quasi ad gratiam, in brevi devenit ad contemptum per familiaritatem niniam.* Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 128, hfst. 54.

⁵⁷² *Ad hoc ruinosum periturae aecclesiae precipitium accedebat grande, ut ita dicam, lubricamentum, videlicet quod de hac vita subtrahebantur cotidie sancti et religiosi viri, qui nutriti fuerant sub disciplina abbatis Guntramni, quantoque eorum imminuebatur, numerus, tanto presumptio et indisciplina invalescabat amplius.*

Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 236-237, hfst. 3.

zijn veranderingen een terugkeer waren naar de ideale situatie van vroeger.⁵⁷³ Het ophemelen van de discipline en tucht onder Guntram was dus een poging om het charisma van deze abt te recupereren voor zijn eigen beleid.

Ook andere voorbeelden, neergeschreven in de eerste helft van de twaalfde eeuw, lijken erop te wijzen dat men steeds meer een discours van strengheid ging hanteren als synoniem voor een gepaste levenswijze van een gemeenschap, waar voorheen verwijzingen naar het navolgen van het reguliere, dezelfde connotatie hadden. Bij deze bronnen speelde eveneens de context van de Gregoriaanse hervorming en Investituurstrijd een rol, waarin steeds meer een discours van onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan de paus en bij uitbreiding zijn medestanders, gepropageerd werd.

De zoektocht naar de juiste balans

Op het einde van de elfde eeuw en begin van de twaalfde eeuw bleef de visie op abbatiaal leiderschap eerder geïnspireerd door strengheid dan door milde terechtwijzing. Toch keerde ook de visie terug, dat een overmatige strengheid tegenover de monniken, nefast was voor het interne leven.

Dit blijkt onder meer uit de *Gesta abbatum* van Sint-Bertijns. Wanneer Simon de hervormingspogingen van de voorgangers van Lambertus beschreef, werd het verzet tegen zijn leiderschap gevolgd door een crisis in de abdij, waarbij de abdijkerk in vlammen opging en een epidemie de gemeenschap teisterde. Niet de abt zelf, maar God, had op deze gruwelijke wijze de monniken voor hun ongehoorzaamheid gestraft, waarna Roderic er wel in slaagde om de discipline te herstellen.⁵⁷⁴ Tijdens het abbatiaat van Lambertus zelf, waren de gevolgen zo ingrijpend niet. Wanneer de monniken zijn aansporingen tot armoede en dienstbaarheid hoorden, ontstaken ze in woede. Lambertus stond echter niet sterk genoeg, om hen in zijn eentje tot gehoorzaamheid te dwingen en deed hiervoor - met medewerking van de gravin - beroep op Hugo van Cluny met de problemen tot gevolg.⁵⁷⁵ Het *tractatus* dat ter verheerlijking van Lambertus geschreven

⁵⁷³ Een voorbeeld van het beleid van Rudolf, neergeschreven door de continuator van de *gesta*, was het aanpassen van de kledij naar de gebruiken zoals hij ze zich herinnerde van vroeger. De broeders waren immers omgeschakeld naar kledij waarbij zowel hun tuniek als hun schapulier van een kap voorzien was, terwijl vroeger enkel aan het schapulier een kap gehecht was. Dergelijke verandering in kledij werd toegeschreven aan een gebrek aan vroomheid. Er werd teruggekeerd naar de vroegere praktijk, maar een broeder die zich hier hardhandig tegen verzette, werd geëxecuteerd. Gisbertus Trudonensis, *Gesta abbatum Trudonensium, continuatio prima*, p. 274-275, boek 8, hfst. 6-9.

⁵⁷⁴ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 636-637, hfst. 2, 5. Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 23.

⁵⁷⁵ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 648, hfst. 62.

werd, beschreef echter zijn relatie tot ongehoorzame broeders vooral als gekenmerkt door mededogen en geduld.⁵⁷⁶

Ook de verschillende gemeenschappen die op het eind van de elfde eeuw door het armoede-ideaal geïnspireerd waren, streefden vooral naar strengheid in leven, maar koppelden dit niet aan abbatiaal leiderschap. Enkel Odo van Doornik probeerde een strengere leefregel dan deze van Benedictus door te voeren. Na enige tijd echter kreeg hij kritiek van de monnikengemeenschap zelf, dat het leven in de gemeenschap te streng was om in het voortbestaan te voorzien. Odo werd zelf gedwongen afstand te doen van de testen die hij nieuwe monniken oplegde.⁵⁷⁷

Abten konden dus wel zichzelf een zeer strikte levenswijze opleggen, buitengewone strengheid tegenover de monnikengemeenschap werd toch als nefast beschouwd. Monniken werden geacht hun abt te gehoorzamen en zich inspannen om een zo heilig mogelijk leven te leiden. De geprefereerde deugden voor een abt als leider van de monniken, was mededogen, eerder dan strikte afgedwongen autoriteit.

Dit overzicht heeft aangetoond dat de Regel van Benedictus gedurende de volledige periode de basis was voor het reguliere leven in de gemeenschappen, waarbij de abt diende in te staan voor de naleving ervan. De concretisering hiervan echter was in de bronnen vaak niet terug te vinden, zeker voor deze van de vroege periode. Een van de meest benadrukte kenmerken die de abt hierin moest navolgen, was het idee van *discretio* en gematigdheid. Beter was het om via zijn eigen voorbeeld en dat van het Schrift tot inzicht te komen, dan via harde straffen. Naast het idee dat een abt *prodesse magis quam praeesse* diende na te streven, werd echter ook het belang van *obedientia* sterker gedurende de elfde eeuw. Waar eerst deze gehoorzaamheid als monastieke deugd werd uitgespeeld om een goed-draaiende gemeenschap ten dienste van God te creëren, werd onder meer in de *Vita Popponis* ook het streng bestraffen door de abt van de *inobedientia* een terugkerend thema. Hiermee samenhangend was er toenemende mate van aandacht voor strengheid en discipline terug te vinden in de bronnen waarvoor de abt verantwoordelijk was. Er was steeds minder aandacht voor de mens als zwakke. Monniken hadden zich geperfectioneerd, en dienden dat ook uit te dragen.

⁵⁷⁶ *Erga delinquentes fratres omnem sollicitudinem gerebat, ut reatum suum recognoscere et cognitum, quod sui proprie proprium erat, misericordia, qua semper affluebat, statim remitteret, recordans, quod in evangelio dictum est "Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. (Matth, 5,7) Pacientia perfectum opus in omnibus causis suis exhibebat; amicos in hoc concilians, inimicos vero pro hoc vincens. Amoris igitur vicariam relationem subditis pariter et vicinis reddebat. Benignitatem de corde puro et conscientia non ficta utpote liberalis homo preferebat. Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini, p. 949, hfst. 5.*

⁵⁷⁷ Herman van Doornik, *Liber de restauratione*, hfst. 70, p. 307.

4.5 Conclusie

Zonder abt geen monastieke gemeenschap; deze stelling werd al in de Regel van Benedictus geponeerd. Zoals dit hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt, behelsde het profiel van abt heel wat verantwoordelijkheden die doorheen twee eeuwen in toenemende mate onder de aandacht kwamen en die ook nadrukkelijker gedefinieerd werden aan de hand van het reguliere leven. Als leider van de monastieke gemeenschap, moest een abt immers instaan voor dit reguliere leven, maar dit ook zelf naleven. De functie omvatte een dubbele verantwoordelijkheid, met een intern en extern luik. De invulling van het interne omvatte de plicht toe te zien op het naleven van de Regel van Benedictus, en kreeg gedurende de elfde eeuw een grotere nadruk op afgeslotenheid van de buitenwereld en nadrukkelijke gehoorzaamheid van de monniken. Het externe omvatte meer diverse aspecten die in principe als doel hadden om de optimale ondersteuning te bieden voor deze monastieke gemeenschap. Deze aspecten, zoals het verwerven van donaties of bouwen van een nieuwe kerk, kregen zeer expliciet de aandacht in de bronnen en werden dus als cruciale elementen beschouwd.

In beide abbatiale verantwoordelijkheden, zowel het interne als het externe, waren echter nadrukkelijk contacten met leken op te merken en ook bij de abbatiale benoeming of de verspreiding van een multi-abbatiaat, was lekeninbreng niet te negeren. Dergelijke verstrengeling van de buitenwereld met de monastieke afgeslotenheid, bracht uiteraard spanningen met zich mee, zeker omdat verschillende abten zelf hamerden op de noodzakelijke afsluiting voor de monniken. Het discours in de bronnen had dan ook in toenemende mate aandacht voor de omkadering van dit spanningselement in alle domeinen van abbatiaal leiderschap. Tegelijk ontstond ook steeds uitgewerkter een idee over hoe een abt een gemeenschap zou moeten leiden. Naarmate ook de monniken zich hier bewuster van werden, gingen zij zich ook afzetten wanneer een abt inging tegen hun verlangens, en gingen de monniken in hun verzet datzelfde discours van ideaaltypisch leiderschap hanteren.

Dit was onder meer goed waar te nemen in de omgang met abbatiale benoemingen. In de bronnen werd steeds meer aandacht besteed aan de manier waarop een abt verkozen werd en aan zijn morele houding bij zijn aanstelling, die best als nederig gehoorzaam kon omschreven worden. Ook het multi-abbatiaat werd steeds meer omkaderd. Waar in de tiende eeuw hooguit op wat praktische problemen werd gewezen, evolueerde dit naar een discours waarin de multi-abt nederig de plicht uitvoerde, door God opgedragen.

Wat de verschillende beheersfuncties betreft, werd vooral het functionele aspect daarvan benadrukt in de vroegste bronnen, maar ontwikkelde ook hier zich een omkaderend discours waarin meerdere betekenislagen aanwezig waren. De instrumentalisatie van contacten met de lekenaristocratie werd nooit beschouwd als een probleem, zeker niet wanneer deze ten goede kwamen van de gemeenschap. Abten die een voorgeschiedenis

hadden in de lekenwereld, werden zelfs verwacht hun ervaring te gebruiken voor het domeinbeheer en hun netwerk in te schakelen om zo donaties te verwerven. Gedurende de elfde eeuw werd in het discours een succesvol economisch beheer steeds vaker gekoppeld aan spirituele excellentie, waarbij beiden elkaar versterkten in wederzijdse wisselwerking. Een deel van de donaties die onder een succesvol abt geschonken werden, werden ingezet voor architecturale projecten. Ook hier ontstond een discours waarin een goed leider ook bouwheer was. Waar in de tiende eeuw louter de functionele kenmerken van infrastructuur in overschouwing genomen werden, evolueerde dit vanaf de eeuwwisseling. De prestigieuze bouwprojecten die in de elfde eeuw het daglicht zagen, werden evenzeer beschouwd als sociale constructies die de identiteit van een gemeenschap zowel uitstraalden als mee vorm gaven. Zo ontwikkelde zich het idee dat de toestand van de gebouwen eveneens een reflectie naar buiten toe was van de interne situatie. Monastieke gemeenschappen verkregen zo meer uitstraling naar hun omgeving, waarbij succesvolle abten dit ook wisten te koppelen aan hun persoonlijke beleid. Heel frequent werd aan deze nieuwe architecturale realisaties de cultus van de (patroon)heilige gekoppeld. Ook hier was een grote overlap tussen de monnikenwereld en de lekenreligiositeit en verkreeg de abt een toenemende verantwoordelijkheid. Onder Gerard van Brogne was het verwerven van relieken en uitbouwen van de cultus een van de best gedocumenteerde kenmerken van zijn beleid. Een zeer groot deel hiervan werd evenwel toegeschreven aan lekeninitiatief. Hoewel leken betrokken bleven bij de verering van relieken in abdijen, werd het zeggingschap erover hen steeds meer ontnomen en kwam dit meer in de handen van de abt te liggen. De gevierde culten waren mede bepalend voor de identiteit van een monastieke gemeenschap en van abten werd steeds meer verwacht ook dat ze zich daarvoor inzetten. Op deze wijze werd abbatiaal leiderschap verbonden met de identiteit van de gemeenschap. Sommige abten, waaronder Richard van Saint-Vanne gingen nog een stap verder en wensten de aanwezige relieken ook aan hun eigen identiteit te koppelen, waardoor de heilige identiteit ook een deel van de abbatiale identiteit kon vormen. Al deze omkaderende verantwoordelijkheden werden dus steeds explicieter aan de abt gelieerd en hadden als doel om de ideale omstandigheden te creëren. Dit moest resulteren in een regulier en afgesloten leven voor de monniken, waar zij zich op de best mogelijke wijze tot God konden richten. Het succes van een abt werd daarom vaak ook afgemeten aan een toename van het aantal monniken.

De manier waarop de relatie tussen de gemeenschap en de abt diende te verlopen, evolueerde eveneens gedurende de periode. Het ideaal was om een leider te zijn, die door zijn eigen voorbeeld de monniken het juiste pad wees. Toch werd ook het harde leiderschap van een abt als Poppo positief beoordeeld, omdat hij op alle vlakken van zijn abbatiaat succes had. Een te grote laksheid, werd op het eind van de elfde eeuw ook steeds vaker beschouwd als oorzaak van morele verslapping onder de monniken waarvoor de abt verantwoordelijk gesteld werd.

Waar de abt dus in de vroegste bronnen maar op bepaalde punten geëvalueerd werd, evolueerde zijn verantwoordelijkheid tot een enorm kluwen, waarbij het lekennetwerk succesvol moesten geïnstrumentaliseerd worden om het interne en externe beheer van de abdij tot bloei te brengen. Er ontstond in vele gevallen een succesvolle symbiose tussen abt en leken, waarbij de abt gedurende de elfde eeuw steeds meer op het voorplan kwam te staan in het discours in de bronnen. Dergelijke associatie was echter enkel geoorloofd als het monastieke doel voorop stond en tot bloei kwam én als de abt spiritueel excelleerde. Zeker ten tijde van de Investituurstrijd werd deze samenwerking met argusogen gevolgd en kon ze een punt van discussie vormen. Wanneer abten op een van hun beleidsaspecten faalden, werden zij in de loop van de elfde eeuw steeds meer door de monniken op hun verantwoordelijkheden gewezen. Monastieke leiders hadden gedurende deze periode immers succesvol bepaalde aspecten van hun beleid uitgebouwd, wat ook uitgebreid in de bronnen beschreven was, zodat dergelijk gedrag werd gepercipieerd als ideaaltypisch leiderschap. Dit werd niet louter meer beschouwd als een individueel gedrag, maar als een model dat elke abt in zijn beleid zou moeten nastreven. Door deze evolutie, ging een meerderheid van de abten vooral vanaf de tweede helft van de elfde eeuw met meer of minder succes hierop hun leiderschap stoelen, en werd dit ideaaltype eveneens als spiegel gehanteerd om abten te gaan beoordelen.

Afwijkingen van het ontwikkelende ideaalbeeld van leiderschap, werden bestraft door verzet van de monniken terwijl exemplarische abten via dezelfde standaarden bejubeld werden. Enkele abten slaagden er tevens in om niet enkel de bloei en de uitstraling van de abdij te bewerkstelligen, maar eveneens hun eigen persoonlijke identiteit aan deze bloei te koppelen. De uitstraling en het charisma dat aldus aan hun persoonlijkheid verbonden werd, had een aantrekkingskracht die bekeerlingen en donaties aantrok, wat aldus opnieuw ten goede kwam van de gemeenschap. Dit ideaaltype van monastiek leiderschap dat zich sinds de tiende eeuw ontwikkeld had, was echter zo sterk doorgedrongen op het eind van de elfde en begin van de twaalfde eeuw, dat abten met nieuwe inspiratiebronnen terecht gewezen werden. Odo van Doornik werd bijvoorbeeld gedwongen om zijn armoede-ideaal af te zwakken. Ook Lambert van Sint-Bertijns was zich bewust van de kracht van elfde-eeuwse visie op leiderschap, in die mate dat hij zich in de lijn van zijn voorgangers plaatste, om zo aanvaard te worden in de vernieuwingen die hij probeerde door te voeren. De dialectiek tussen de zelfrepresentatie, oudere representaties van abbatiaal leiderschap en de verwachtingen van de monnikengemeenschap bleef op deze wijze tot in de twaalfde eeuw de abbatiale identiteit bepalen.

Hoofdstuk 5 Leiderschap buiten de kloostermuren

In de voorgaande hoofdstukken werd meermaals aangetoond dat abten zich niet lieten beperken tot het strikt monastieke kader en zich op diverse terreinen buiten de kloostermuren begaven. Dit hoofdstuk wil van naderbij bekijken hoe omgesprongen werd met de inherente spanning tussen monastieke afgeslotenheid en abbatiale aanwezigheid op het wereldlijk toneel. Zoals reeds aangetoond, waren relaties met de aristocratie een inherent onderdeel van de identiteit van deze abten. Ten eerste was het merendeel van de figuren afkomstig uit de aristocratie en werd het contact met vroegere familie en verwanten niet verbroken. Ten tweede was die aristocratie ook nauw betrokken bij de monastieke politiek en greep zij soms actief in bij abtsaanstellingen. Ze was ook onontbeerlijk voor het consolideren en versterken van de economische positie van de abdijen. Abten aarzelden aldus niet om de aristocratie op deze verantwoordelijkheid te wijzen. Tegelijk echter was het ideaal van monastieke afgeslotenheid een sleutelbegrip in het reguliere leven en werd, zeker vanaf de elfde eeuw, door dezelfde abten benadrukt dat de lekenwereld een gevaar vormde voor de ziel van een monnik. Deze moest afgesloten blijven binnen de cocon van de kloostermuren om zich geheel te kunnen richten op goddelijke contemplatie, hetgeen negatief beïnvloed zou worden door wereldse afleiding. Omdat het klooster echter voor zijn voortbestaan van de buitenwereld afhankelijk was, mocht een abt als brugfiguur functioneren. Dit werd echter omgeven door een discours van gehoorzaamheid aan de verplichtingen van hun functie. Ook hun superieure deugdzaamheid maakte dat zij beter gewapend waren tegen dergelijke pollutie.

Zoals in dit hoofdstuk zal aangetoond worden, waren verschillende abbatiale figuren echter ook actief buiten de kloostermuren, zonder dat dit een direct verband had met de functies van een abt zoals omschreven in de Regel van Benedictus. Zowel op vraag van de vorst of op eigen initiatief trokken verschillende abten de wereld in. Dergelijke activiteiten, zoals een ambassadeurschap in dienst van het hof, zijn uiterst illustratief voor het hoge niveau waarop deze figuren hun invloed wisten te verspreiden, maar moesten echter zorgvuldig ingebed worden in een monastiek discours zoals het eerste

deel van dit hoofdstuk zal aantonen. Daarnaast was het ook vaak op eigen initiatief dat abten de wereld introkken, in de vorm van prediking of pastorale zorg. Deze betrokkenheid is een duidelijk uitvloeisel van het monastieke superioriteitsgevoel dat zich ontwikkelde in deze eeuwen. Hoewel dit oorspronkelijk niet tot de abbatiale taken behoorde, ontwikkelde zich een bewustzijn waarbij verschillende abten het als deel van hun opdracht beschouwden om de monastieke waarden ook onder leken te verspreiden. Zoals zal aangetoond worden, konden echter alleen abten die al een zeker niveau van religieuze virtuositeit bereikt hadden deze verantwoordelijkheid op zich nemen en bleef er een spanningsveld rondom de vraag of dergelijk activisme wel de juiste houding voor een abt was. Als laatste onderdeel ten slotte komt de verhouding tot de bisschop aan bod. Traditioneel was deze immers de verantwoordelijke voor de abdijen in zijn diocees en diende de abt ook gehoorzaamheid aan de bisschop te beloven. Bisschoppen waren ook nauw betrokken bij de hervormingen en het beleid van de abdijen in hun diocees. Tegelijk probeerden abten vaak een eigen koers te varen die niet altijd parallel liep met deze van de bisschop. Vooral naarmate de elfde eeuw vorderde en de debatten rond de Investituurstrijd oplaaiden, kon de verhouding tussen abt en bisschop onder druk komen te staan, hoewel dit zeker geen constante was. Wanneer abten ook steeds meer hun traditionele functie als leider van een monnikengemeenschap gingen overschrijden en als religieus virtuoos de buitenwereld introkken, kwamen zij hiermee ook op het terrein van de bisschop die van oudsher de verantwoordelijkheid tot prediking en zielenzorg had. Ook in dit gedrag diende de verhouding tot de bisschop opnieuw gedefinieerd worden. Uiteraard was deze relatie niet enkel afhankelijk van de evoluerende visie op abbatiaal leiderschap, maar speelde ook de bisschoppelijke identiteit een rol. Dit laatste thema is echter te complex om hier uitgebreid te behandelen en verdient een studie op zich. Om het debat niet te ver open te trekken naar de evolutie van de bisschoppelijke identiteit in deze periode, zal de verhouding tussen abt en bisschop daarom enkel via enkele relevante casussen besproken worden.

5.1 De abt in dienst van de wereld

Zoals in het eerste hoofdstuk werd aangetoond, waren het merendeel van deze abten late bekeerlingen met een aristocratische voorgeschiedenis die vaak een wereldlijke opleiding in dienst van een vorst genoten hadden. Dat dergelijk netwerk een blijvende invloed had eenmaal zij de functie van abt op zich genomen hadden en dat het ook werd

ingezet bij de uitvoering van hun ambt, is een algemeen aanvaard gegeven.¹ Niet alleen het persoonlijke netwerk van de abt had zijn invloed op de uitoefening van de abbatiale functies, maar ook de historische plaats die een abdij innam in relatie tot wereldlijke vorsten was sturend in de acties van een abt. Al sinds de Karolingische periode maakte de *servitium regis* deel uit van het abbatiale takenpakket. Net als van bisschoppen werd van abten verwacht om bepaalde prestaties te leveren in dienst van de vorst, aan diens hof te verschijnen, ondersteuning voor veldslagen te leveren of diplomatieke missies te leiden.² In het leven van Benedictus van Aniane was de abt vaak onderweg voor deelname aan concilies of vorstelijke bijeenkomsten, een gedrag dat aansloot bij dat van de traditionele Karolingische aristocratie.³ Tegelijk echter werd de aankomst van Benedictus in het paleis van Aken in de *vita* voorgesteld als een gevaarlijke doch noodzakelijke herintroductie in de wereld.⁴ Omdat dergelijke politieke verantwoordelijkheden moeilijk in overeenstemming te brengen waren met de richtlijnen met betrekking tot het reguliere leven, werden de relaties met de wereld permanent heronderhandeld.⁵ Desondanks bleef de abbatiale dienstbaarheid voor de vorst een constante, niet alleen in periodes van lekenabbatiaat maar ook tijdens het abbatiaat van figuren die als hervormers beschouwd worden. In de Lotharingische ruimte zorgde de centralisatie van het Ottoonse regime ervoor dat er een stijgende vraag was naar opgeleid personeel. Abten, als intellectuelen van hun tijd, werden vaak als adviseur geraadpleegd.⁶ Op deze manier werd de abbatiale autoriteit uitgebreid met een politiek luik dat op het eerste zicht weinig verband hield met hun monastieke missie en dus sterk in tegenspraak was met het monastieke gedrag dat ze van hun monniken verwachtten. Meer nog dan hun aanwezigheid in de wereld ten behoeve van het economische beheer van hun abdij, wekt dergelijke mobiliteit vraagtekens op. Ze ging immers lijnrecht in tegen de nadruk op de afgeslotenheid van de abdij en de abbatiale waarschuwingen voor het gevaar van de wereld. Evenmin was er een direct verband met de reguliere taakomschrijving van een abt. In tegendeel zelfs, de abt was door wereldlijke beslommeringen soms voor langere tijd afwezig van zijn

¹ In de voorgaande hoofdstukken werd reeds dieper ingegaan op het belang van het netwerk waaruit een abt afkomstig was en de manieren waarop dit van nut kon zijn voor zijn monastieke carrière, zowel in religieus opzicht ter ondersteuning bij hervorming, als in economisch relevantie. Voor de bibliografische referenties verwijs ik tevens naar deze hoofdstukken.

² Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 475.

³ Rosé, "Circulation abbatiale", p. 260.

⁴ Ardo Smaragdus, *Vita s. Benedicti abbatis Anianensis*, in: Georg Waitz (ed.), *MGH, SS*, 15.1, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1887), p. 221, hfst. 29 zoals vermeld bij Rosé, "Circulation abbatiale", p. 264.

⁵ Reilly, *The art of reform*, p. 163.

⁶ Jestice, *Wayward monks*, p. 26; Michel Margue, "Face à l'évêque, le comte. Politique ottonienne et pouvoir comtal en Lotharingie à l'époque de Notger", in: Alexis Wilkin, Jean-Louis Kupper (eds.), *Evêque et prince. Notger et la Basse-Lotharingie aux alentours de l'an Mil*, Luik: Presses universitaires de Liège (2013), p. 242.

gemeenschap en kon dus zijn verantwoordelijkheden niet op zich nemen. Zoals hieronder zal aangetoond worden, was de omgang in de bronnen met deze abbatiale beschikbaarheid divers. Enkele constanten zijn echter op te merken, namelijk dat enkel van uitzonderlijke figuren dergelijk gedrag opgetekend werd en dat hierrond een omkaderend monastiek discours gecreëerd werd. Dit komt overeen met reeds verschenen studies over hervormers zoals Odo van Cluny en Willem van Volpiano. Uit hun *vitae* bleek dat dergelijke actie in de wereld niet als problematisch werd beschouwd, ondanks het cluniacenzerdiscours waarin een misprijzen tegenover de wereld en de noodzaak tot kloosterlijke afzondering werd gepropageerd. Odo werd bijvoorbeeld met een vredesmissie in Italië belast, waarbij de hagiograaf de bemiddelaarsrol en deugden van de abt benadrukte. Bij contacten met graaf Hugo van Arles werd vooral de neiging van Odo om zondaars te bekeren als omkadering gehanteerd.⁷

Dit bleef echter uitzonderlijk gedrag dat niet bij elke abt kon teruggevonden worden. In het onderzochte bronnencorpus zijn maar weinig voorbeelden te vinden waarbij een abt naar het hof geroepen werd zonder dat hiervoor een monastieke reden werd gegeven. Dergelijke reis werd wel aangegrepen om hun deugden te benadrukken. In de *Vita Kaddroe* bijvoorbeeld werd beschreven hoe de abt naar graaf Frederik geroepen werd, een oproep waaraan hij nederig gehoorzaamde. De reden en verloop van het bezoek werd in de *vita* niet uitgewerkt. De belangrijkste boodschap van het verhaal was dat de graaf eerst niet verwachtte dat de sobere man voor hem Kaddroë was. Pas wanneer de zon haar stralen zo op Kaddroë liet schijnen, begreep hij dat dit de man van God was, omdat zelfs de elementen zich ten dienste van hem wilden stellen.⁸ Wanneer dezelfde abt op het einde van zijn leven bij de keizerin geroepen werd, werd niet de verplaatsing buiten de kloostermuren ten dienste van een leek benadrukt. De focus lag op de *caritas* van Kaddroë, waardoor hij ingegaan was op de vraag van de keizerin.⁹ Een soortgelijk voorbeeld werd meer dan een eeuw later ook over Thierry I van Saint-Hubert neergeschreven in het *Cantatorium*. Ook hij werd weggeroepen uit zijn gemeenschap voor een bezoek aan een lekenvorst, namelijk de stervende hertog Godfried van Bouillon. De kroniek beschreef dat het voor Thierry helemaal niet gemakkelijk was om het klooster te verlaten, zeker niet wanneer dit ten behoeve van een leek was. In aanwezigheid van de abt deed Godfried echter afstand van de wereldlijke militie waardoor de interventie van Thierry een monastieke bijklank kreeg.¹⁰ Een discours van monastieke deugden omkaderde de

⁷ Rosé, "Circulation abbatiale", p. 264, 440.

⁸ *Vita sancti Cadroae*, p. 497, hfst. 28.

⁹ *Ibid.*, p. 499-500, hfst. 34-35.

¹⁰ *Dux Godefridus in Italia infirmatus et exinde Bulonium revector, cum iam desperaret vite sue, missis ad abbatem Theodericum legatis, satis humiliter ut se visitaret expetiit. Neque enim processus erat ejus de monasterio facilis, maxime vero gratia alicujus persone secularis...* Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 58, hfst. 23.

aristocratische verzoeken aan abten. Op deze manier kwam niet de wereldlijke aanleiding centraal te staan, maar kregen de religieuze gevolgen de aandacht.

De aanwezigheid van abten in een wereldlijke context beperkte zich echter niet tot dergelijke korte interventies. Veel uitgebreider beschreven zijn enkele belangrijke diplomatieke missies die aan abten of monniken toevertrouwd werden. Tijdens dergelijke opdrachten waren zij meestal voor langere tijd afwezig van hun abdij en overgeleverd aan wereldse beïnvloeding. Omdat deze missies buiten de reguliere taken en verwachtingen van een monastiek leider vielen, is het interessant om de passages hierover van naderbij te onderzoeken om te achterhalen of dit al dan niet als een deel van de abbatiale autoriteit kon beschouwd werd.

5.1.1 Monniken op missie

Eén van de meest uitgebreide beschrijvingen uit het onderzochte bronnencorpus is beschreven in de *Vita Johannis*. Het volledige vijfde deel van de *vita* werd gewijd aan de zending van Johannes naar kalief Abd-al-Rahman III van Cordoba (912-961). De aanleiding tot deze missie lag bij een initiatief van de kalief, die geschenken en brieven naar keizer Otto I had gezonden. Als antwoord hierop wilde Otto I eveneens geschenken en brieven naar Spanje zenden. De uitvoering van deze missie zou echter niet zonder gevaar zijn, omdat de kalief in de brieven van blasfemie tegen het christelijk geloof beschuldigd werd. Twee monniken uit Gorze werden aangeduid als boodschappers. Omdat een van hen zich echter misdroeg en volgens de *vita* eerst moest leren de regel te gehoorzamen alvorens hij zich buiten de veilige muren mocht begeven, diende een vervanger te worden gekozen. Niemand echter bleek hiervoor geschikt te zijn, tot Johannes zich spontaan aanbood. De *vita* omschreef hoe de abt dit met lede ogen aanzag, gezien het hele beheer van de abdij op Johannes steunde. Hij verleende echter zijn toestemming wegens het hogere doel van een potentieel martelaarschap voor de monnik. Het was immers beter om Johannes op deze wijze Christus te laten dienen dan om hem voor te behouden voor de noden van de abdij.¹¹ Deze keuze voor een monnik als boodschapper was niet ongebruikelijk, de Ottoonse vorsten vertrouwden dergelijke missies buiten de grenzen van hun rijk wel vaker toe aan figuren uit de religieuze wereld.¹²

¹¹ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 142-144, hfst. 115-117.

¹² Enkele tijdgenoten van Johannes werden ook door de Ottonen op diplomatiek-missionaire reis gestuurd. Jacobsen geeft als voorbeelden de monnik Adalbert uit Sankt-Maximin die in 961 grootvorstin Olga-Helena van Kiev als missie-bisschop te diende ondersteunen of Liutprand (922-972) van Cremona die tweemaal naar Byzantium reisde. Jacobsen, "Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarischen Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzer Hagiographie des 10. Jahrhunderts", p. 40.

Samen met zijn metgezel vertrok Johannes met de brieven van de keizer. De geschenken die ook meegegeven werden, wilde hij echter niet dragen. De aankomst in Cordoba was slecht het begin van hun missie. Omdat de eerste gezanten die uit Cordoba vertrokken waren drie jaar weggebleven waren, had de kalief immers beslist om de boodschappers van de keizer minstens driemaal zo lang te laten wachten.¹³ Terwijl Johannes en zijn metgezel vastgehouden werden, verspreidde zich het gerucht dat in de keizerlijke brieven uitspraken gedaan werden tegen de islamitische godsdienst, waarop de doodstraf stond. Hierdoor liet de monnik zich echter niet afschrikken. Na maanden wachten liet de bisschop van Cordoba hen weten dat ze de geschenken naar de vorst mochten brengen. Volgens de biograaf echter wilde Johannes hier enkel op ingaan als hij ook de keizerlijke brieven zou kunnen bezorgen, ondanks de pogingen van de bisschop om hem te overhalen om zich te schikken naar de wensen van de heidenen. Door dergelijke uitspraken liet de monnik zich niet van zijn missie afbrengen en reageerde geschokt dat hij liever zou sterven dan te liegen.¹⁴ In een volgende strategie om Johannes overstag te laten gaan, werd gedreigd dat niet enkel hij, maar ook iedere christen in het rijk zou gedood worden. Als reactie liet Johannes een brief dicteren aan het hof van Cordoba waarin hij stelde dat het zijn missie was om gehoorzaam te zijn aan de keizer en dat hij de dood niet vreesde. Tevens legde hij de verantwoordelijkheid voor de potentiële moord op alle christenen in Spanje in de handen van de daders die dit zouden uitvoeren.¹⁵ Vervolgens werd een boodschapper naar de Duitse keizer gestuurd om raadgevingen te vragen over de na te volgen strategie.¹⁶ In het antwoord kreeg Johannes de toestemming om de brief aan de kalief wat minder streng te maken en eerst de cadeaus aan te bieden, om zo alvast vrede te verkrijgen en het eens te worden over de invallen van de Saracenen. Het duurde echter erg lang voor deze boodschap Johannes kon bereiken.¹⁷ Na drie jaar ten slotte werd Johannes uiteindelijk bij de kalief ontboden. Volgens de *vita* had de lange wachttijd de monnik echter niet inschikkelijker gemaakt. Hij weigerde zijn monnikspij te verruilen voor de aangereikte luxueuze kledij en ook het geld dat hij aangeboden kreeg, wilde hij niet aannemen, tenzij om het aan de armen te schenken.¹⁸ Desondanks was de kalief hem welgezind en vroeg aan de monnik om zijn hand te kussen en te gaan zitten. Na het overhandigen van de geschenken werd een tweede ontmoeting vastgelegd waarin de wijsheid en macht van de keizer, de kracht van zijn leger, zijn kennis van de oorlog en zijn successen ter sprake kwamen. De kalief bracht het gesprek ook op de invallen van de

¹³ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 144, hst. 118-119.

¹⁴ *Ibid.*, p. 146-150, hfst. 119-123.

¹⁵ *Ibid.*, p. 152-155, hfst. 124-126.

¹⁶ *Ibid.*, p. 154, hfst. 127.

¹⁷ *Ibid.*, p. 156, hfst. 130.

¹⁸ *Ibid.*, p. 156-158, hfst. 131.

Hongaren, op dit punt echter is de *vita* abrupt afgebroken.¹⁹ Meer informatie over het gespreksonderwerp, de terugreis en aankomst in Gorze is dus niet overgeleverd. Hierdoor kan men enkel gissen naar de relevantie van deze reis voor de abdij van Gorze en de reden waarom minstens twintig hoofdstukken in de *vita* eraan gewijd werden.

Wat zeker zal meegespeeld hebben in de keuze voor de uitvoerige beschrijving, was de nood om de lange afwezigheid van Johannes uit de abdij gedurende meer dan drie jaar te verklaren aan de hand van zijn volhardendheid. Ondanks de dreigementen en het ontbreken van een christelijke omkadering, bleef hij immers trouw aan zijn geloof en aan de monastieke praktijken. Ook de soberheid die hij behield, werd meermaals benadrukt. Hierdoor werd de illusie gecreëerd dat de monnik ook buiten de kloostermuren het leven van zijn gemeenschapsgenoten meevolgte. De aandacht werd dus niet gevestigd op de onbekende reden waarom Johannes zich als vrijwilliger opgaf, of waarom precies monniken uit Gorze met deze taak belast werden. Het relaas van de missie werd met een discours van martelaarschap ter verdediging van het christelijk geloof omgeven. De brief met een verdediging van het christelijk geloof kreeg zo de centrale rol en kon door niemand beter geïncarneerd worden dan door een monnik voor wie zijn geloof van groter belang was dan zijn leven. De diplomatiek-politieke boodschap van de missie werd zo in de *vita* van ondergeschikt belang.

Ook in de elfde eeuw werd op abten een beroep gedaan voor het uitvoeren van diplomatieke missies, ook wanneer hier geen direct religieuze parameter mee kon verbonden worden.

De kroniek van Saint-Mihiel beschreef bijvoorbeeld hoe de jonge Nanther van zijn abt een opleiding tot kapelaan kreeg en samen met hem het hof frequenteerde.²⁰ Omdat de abt genoeg kreeg van deze wereldlijke belasting, liet hij vervolgens Nanther alleen gaan. Het vertrouwen van de vorst en andere vooraanstaanden werd zo groot, dat de monnik ingewijd werd in verschillende staatszaken.²¹ Zo zond hertog Thierry I van Lotharingen, de voogd van de abdij,²² Nanther als ambassadeur naar verschillende vooraanstaanden in

¹⁹ Ibid., p. 158-161, hfst. 132-135.

²⁰ Verdere informatie verschaft de kroniek niet over deze functie van kapelaan. Wel staat vast dat Nanther op deze manier een verantwoordelijkheid van zielenzorg had en dat dit waarschijnlijk verbonden was met lekenomgang. Aangezien dit vermeld wordt in verband met bezoeken aan het hof, lijkt het niet uitgesloten dat hij zich aan dit hof bekommerde om het zielenheil van de vorst.

²¹ *Frequenter cum eo ad palatium et perplura locorum habuit comitatum et in tantum prudentiae in brevi accrevit, ut abbas, velut fastidiens mundialis pompae negotia, eum iam quasi consecratum primorum existimaret, et cuius fidei possent committi, quae sunt tacenda praeter quibus diriguntur, secreta legationum et consiliorum. Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 14, hfst. 11.

²² Meer informatie over de voogden van de abdij kan gevonden worden bij Gillen, *Saint-Mihiel im hohen und späten Mittelalter*, p. 123-124, 152-153.

het Franse rijk, waaronder de koning. Zijn kennis van het Frans werd hierbij als extra troef naar voren geschoven.²³ Verdere omkadering werd in de kroniek niet noodzakelijk geacht; het volgende hoofdstuk van de kroniek vervolgde direct met zijn aanstelling als abt. Klaarblijkelijk werden de wereldlijke verantwoordelijkheden aan het hof eerder als een teken van Nanthers betrouwbaarheid en deugd beschouwd, dan als een afwijking van monastiek gedrag dat verdere duiding behoeft. Verder in de kroniek werd nog meermaals verwezen naar de relatie van de aristocratie met de abdij en Nanthers inspanningen om bescherming en donaties af te dwingen.²⁴ Mogelijks werden de vroegere contacten van Nanther met het hof – hoewel niet rechtstreeks gelinkt aan het abdijbeheer – in deze context als een opportuniteit gezien om de verhouding tussen aristocratie en abdij te faciliteren. Los daarvan lijkt de schrijver van de kroniek dergelijke ambassadeursfunctie als een inherent deel van het bestuur van de abdij beschouwd te hebben.

5.1.2 Keizerlijke contacten in een monastiek discours

In de meeste bronnen echter kregen dergelijke wereldlijke relaties met de hoge aristocratie een uitgebreidere omkadering van een monastiek discours. Een van de meest duidelijke voorbeelden, is te vinden in het leven van Poppo van Stavelot waarin nauwe contacten met zowel keizer Hendrik II als Conrad II beschreven werden. In de vroegere literatuur is deze abt hierdoor vaak geportretteerd als een exponent van de zogenaamde *Reichskirche* waarbij de abt ten dienste stond van de Duitse keizers. Ook wanneer recenter het idee van de imperiale Kerk genuanceerd werd, werd deze visie van Poppo als incarnatie van een imperiale abt bijgesteld tot een wederzijdse verstandhouding tussen het hof en de abt.²⁵ Op deze manier is de relatie van Poppo tot het hof vooral vanuit

²³ *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Viridunensi*, p. 14, hfst. 11.

²⁴ Voorbeelden zijn onder meer te vinden in *ibid.*, p. 27-28, hfst. 28-29.

²⁵ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol 3, p. 478-507; Theodor Schieffer, "Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts", in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 8, (1951), p. 402; Josef Fleckenstein, "Zum Begriff der ottonisch-salischen Reichskirche", in: Erich Hassinger, J. Heinz Müller, Hugo Ott (eds.), *Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer*, Berlijn: Duncker & Humblot (1974), p. 61-71; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 405; Hartmut Hoffmann, *Mönchskönig und 'rex idiota': Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II*, Hannover: Hahn (1993), p. 35-39; Thomas Vogtherr, *Die Reichsabteien der Benediktiner und das Königtum im hohen Mittelalter (900-1125)*, Stuttgart: Thorbecke (2000), p. 115-116; Krauss, "'Christi iugum leve sub monastica institutione ipisis iniecit' Poppo von Stablo als Klosterreformer", p. 303-304, 313; Wolfgang Huschner, "Die ottonisch-salische Reichskirche", in: Matthias Puhle, Claus-Peter Hasse (eds.), *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Dresden: Sandstein (2006), p. 99-109;

wereldlijk-politiek standpunt beschouwd. Het is echter even relevant om de monastieke invalshoek als uitgangspunt te nemen. Dit heeft niet als doel om de abt opnieuw met een aura van heiligheid te omgeven als verklaringsmodel voor zijn succes. Wel kan dit tot een begrip leiden hoe eigentijdse gemeenschapsgenoten van Poppo zijn meervoudige identiteit, die zich op meerdere niveaus afspeelde, interpreteerden en representeerden. Zoals uit onderstaande casussen duidelijk zal worden, werd Poppo tijdens momenten van wereldlijk contact voornamelijk beschreven als een voorbeeldfiguur wiens gedrag niet enkel de monastieke wereld moest inspireren, maar ook de lekenwereld. Hierdoor kon hij niet alleen als een monastiek hervormer beschouwd worden, maar ook als veel bredere hervormer van de hele wereld. Het beroep dat een wereldlijk leider op een abt deed, werd zo omgevormd tot een monastieke daad die de hoogste niveaus kon “verkloosterlijken”.²⁶ Dergelijk patroon is al terug te vinden bij de eerste contacten tussen Poppo en de keizer die in de *vita* beschreven werden. Deze dateren uit 1015 wanneer Poppo als prior van Sint-Vaast een herworven domein van de abdij in de buurt van Nijmegen ging inspecteren. Toevallig hield keizer Hendrik II daar ook hof. Poppo bracht zichzelf onder aandacht van de vorst door kritiek te leveren op de keizerlijke spelen omdat een man met honing ingesmeerd aan een beer werd overgeleverd. Als reactie liet de keizer deze spelen stopzetten en verbood hij de traditie. Dit bracht de schrijver van de *vita* ertoe dit contact tussen keizer en Poppo te koppelen aan de verspreiding van de christelijke deugd van nederigheid.²⁷ Een jaar later, als prior van Vasloges, trok Poppo een tweede maal naar het keizerlijk hof dat deze maal in Straatsburg gehouden werd. Deze maal vermeldde de *vita* geen aanleiding tot dit bezoek. Wel werd het opnieuw gekoppeld aan de heiligheid van de man, want deze keer redde Poppo een herder die door een wolf werd meegesleurd, wiens wonden na de interventie op wonderlijke wijze verdwenen.²⁸ Beide voorbeelden getuigen hoe Poppo reeds als prior bekendheid verwierf in de hoogste machtsniveaus, zonder dat hier specifieke beleidsmaatregelen aan verbonden werden. Tijdens zijn carrière als abt intensifieerde deze betrokkenheid zich verder. Een volledig hoofdstuk werd gewijd aan de inspanning die Poppo leverde voor keizer Conrad, de opvolger van Hendrik II. Na de dood van deze laatste braken er immers in Lotharingen onlusten tegen de nieuwe heerser, waarbij Poppo zich inspande om de goddelijke vrede te herstellen en Conrad te laten

Vanheule, "The beginnings of a monastic reformer: the younger years of Poppo of Stavelot (Lotharingia 978-1020)", p. 5-6; Vanheule, *De demystificatie van een hervormingsfenomeen*, p. 109-113.

²⁶ Vanommeslaeghe, "Wandering abbots", p. 14-16.

²⁷ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 300, hfst. 12. George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 92.

²⁸ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 302, hfst. 14.

erkennen als rechtmatige troonopvolger.²⁹ De details van zijn bemiddeling werden door de biograaf niet opgetekend, maar onderzoek naar de regesten van Conrad toonde onder meer aan dat Poppo hiervoor op Kerstmis 1025 de hofdag in Aken bijwoonde. Ook Gerard I van Kamerijk zou hier aanwezig geweest zijn.³⁰ De belangrijke christelijke feestdag vierde de abt dus niet samen met de monniken van zijn gemeenschap.

In hetzelfde hoofdstuk in de *vita* werd vervolgd hoe Poppo enkele jaren later, in 1033, opnieuw als bemiddelaar optrad, ditmaal tussen keizer Conrad II en de Franse koning Hendrik I waarbij de abt de eendracht kon herstellen.³¹ Mogelijks werd hij in deze opdracht bijgestaan door Nanther, abt van Sint-Maarten in Metz en door bisschop Bruno van Toul.³² De dienstbaarheid van Poppo voor het keizerlijk hof beperkte zich niet tot beide missies die in de *vita* aan bod kwamen. Andere bronnen getuigen dat Poppo ook bemiddeld zou hebben voor verschillende vorstelijke huwelijken, met name de verloving tussen Hendrik van Frankrijk en Mathilde, de dochter van Conrad II (1033), en jaren later (1043) voor het huwelijk tussen Hendrik III van Duitsland en Agnes van Poitou.³³ De rol als diplomaat die Poppo speelde, was dus niet gering. Slechts een deel ervan echter werd in de *vita* belicht. Enkel de keizerlijk missies waarbij de abt als vredesstichter kon opgevoerd worden, werden immers beschreven. Of zijn rol bij de huwelijken bewust verzwegen werd door de hagiograaf omdat deze zeer wereldlijk gericht was, is moeilijk hard te maken. Het lijkt echter aannemelijk dat enkel de keizerlijke contacten die met een christelijke moraal konden ingekaderd worden binnen de monastieke opzet van de *vita* pasten.

Eveneens opmerkelijk is dat het hoofdstuk over Poppo's diensten aan het keizerlijk hof gevolgd werd door de bespreking van alle hervormingen onder Poppo's invloed, waarbij

²⁹ *Inter principes regni occasionem ingressit dissidendi, beatus Poppo vere evangelicae pacis filius, Dei virtute comitatus, ... omnesque in unum pacis locum sua mediante sanctitate redegit.* Ibid., p. 304, hfst. 18.

³⁰ Bresslau, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Konrad II*, vol. 1, p. 112; Schäfer, *Studien zu Poppo von Stablo*, 128-129; George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 107, Krauss, "'Christi iugum leve sub monastica institutione ipisis iniecit'" Poppo von Stablo als Klosterreformer", p. 291.

³¹ *Et quia ante quamplures annos Romani imperii cum Francis discordia non minima inoleverat, ipse inter utrumque pacis gratiam labore et industria sui paratum complevit, Cuonradumque atque Heinricum reges in consensum revocavit; quorum unus, id est Cuonradus, Romanorum sive Orientalium, alter vero, id est Henricus, Occidentalium populis Francorum imperavit. Erat enim ei cum utrisque par locus inveniendi quae poposcerat, utpote qui plurimum amicitia dictante penes eos valuerat; ideoque discordia, quae inter ipsos quasi quoddam sennium longdum duxerat, se mediante in nichilium deperierat.* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 304, hfst. 18.

³² Schäfer, *Studien zu Poppo von Stablo*, p. 128-129; George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 107.

³³ Bij dit laatste huwelijk was Poppo niet de enige abt die betrokken was. Ook Sigefroid, de abt van Gorze, sprak zich erover uit. In tegenstelling tot Poppo echter verzette hij zich tegen het huwelijk omdat beide partijen te dicht met elkaar verwant zouden zijn. Hierover schreef deze Sigefroid onder meer een brief naar Poppo. George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 107, n. 134; Wagner, *Parisse, Gorze au XI^e siècle*, p. 58-59.

eveneens de rol van de keizer aangeduid werd. In chronologie was er geen enkele aanwijzing om de hoofdstukken op deze manier te laten opvolgen, dus de hagiograaf koos bewust voor deze narratieve setting. Op deze wijze immers kon in de *vita* een parallel getrokken worden tussen het succes van Poppo als hervormer, zijn goede contacten met de keizer en zijn capaciteiten als vredebrenger. De wereldlijke activiteiten en contacten van een abt als Poppo konden aldus een deel uitmaken van zijn abbatiale identiteit, wanneer deze voldoende omgeven waren met een monastiek discours. Hij kon immers de keizer inspireren om deugdzaam te leren en de goddelijke vrede over de wereld verspreiden. Activiteiten waarbij de abt minder kon geportretteerd worden als een apostel van de monastieke deugden, zoals het onderhandelen voor een huwelijk, kwamen aldus niet in de *vita* terecht.

5.1.3 Richard van Saint-Vanne als vredesapostel

Ook in het leven van Richard van Saint-Vanne speelde de relatie met de keizer een grote rol. Hugo van Flavigny, die door zijn eigen ervaringen in de Investituurstrijd niet verdacht kan worden van imperiale propaganda, beschreef verschillende malen hoe Richard ingezet werd in het wereldlijke politieke spel. De eerste contacten werden gelegd kort na de aanstelling van Richard tot abt. Samen met Frederik van Verdun trok hij naar de *curia* van de keizer, waar de vorst attent gemaakt werd op het belang van de abt. Hugo verduidelijkte in zijn kroniek niet waarom beiden naar het hof trokken, maar verklaarde wel dat de vorst bij deze ontmoeting attent gemaakt werd op het belang van de abt en dat hij later nog beroep zou doen op Richard.³⁴ Dit werd echter niet verder uitgewerkt.

De eerstvolgende wereldlijke missie door Richard die in de kroniek beschreven werd, vond veel later in het leven van Richard plaats, op een moment waarop zijn monastieke hervormingsactiviteiten op een lager pitje stonden. Op het einde van de jaren 1020 werd de abt naar Normandië geroepen door Robert II. Deze had in 1026 het graafschap in handen gekregen, maar kreeg af te rekenen met een opstand tegen zijn gezag. Door de bemiddeling van Richard en van aartsdiaken Ermenfried Rotomagnus,³⁵ kon de vrede echter hersteld worden. De grote aanstoker tot het verzet, een zekere Ermenold, werd door de abt meegenomen naar Verdun om hem te leren zijn demonen en duivels te bedwingen. Richards inspanningen om deze leek tot inkeer te brengen, mochten echter niet baten. De zondaar trok opnieuw naar Normandië waar hij in zijn gewoontes herviel en spoedig de dood vond.³⁶ Hugo besloot deze passage met een reflectie over de zachtheid

³⁴ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 372, hfst. 6.

³⁵ Dit was de proost en stichter van de collegiale kerk van St.-Magdalena in Verdun.

³⁶ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 400, hfst. 28.

en vroomheid van Richard, die aan de meest duivelse man zijn mededogen wilde verlenen, maar die tevens waarschuwde dat onverzettelijken als voorbeeld van allen ten onder zouden gaan.³⁷ De reden waarom in Normandië net op Richard van Saint-Vanne beroep gedaan werd, werd niet geëxpliciteerd in de kroniek. Richard had ook geen persoonlijke banden met de Normandische abdijen, in tegenstelling tot een abt als Willem van Volpiano. Wel had hij op zijn pelgrimage naar Jeruzalem enkele jaren voorheen het gezelschap gehad van enkele Normandische abten en edelen waaronder hertog Richard II, de vader van Robert II, op wie hij een blijvende indruk had nagelaten.³⁸

Het hierop volgende hoofdstuk in de kroniek beschreef een tweede interventie, ongeveer een decennium later, waarbij de hulp van Richard in een oorlogssituatie gevraagd werd. In 1037 rebelleerde graaf Odo II van Blois-Champagne tegen keizer Conrad II en belegerde het kasteel van Bar. De hertog van Opper-Lotharingen, als vertegenwoordiger van de keizerlijke macht, verzamelde een aanzienlijke strijdmacht waarvan onder meer graaf Albert van Namen, bisschop Reginard van Luik, bisschop Thierry van Metz, Rambert van Verdun, Roger van Châlons-sur-Marne en Richard van Saint-Vanne deel van uitmaakten. Hugo beschreef hoe bij de confrontatie Odo gedood werd en verschillende anderen gewond raakten. Onder meer een zekere Walerannus, de zoon van de graaf van Breteuil, werd gewond naar de abdij van Saint-Vanne gebracht. Na zijn herstel trad hij in als monnik en werd later zelfs de opvolger van Richard. Ook de vader en broer van Walerannus namen het monnikenhabijt op. Het gesneuvelde lichaam van de overwonnen Odo werd door Richard van het slagveld gehaald en aan diens weduwe teruggegeven zodat zij het kon laten begraven in de abdij van Marmoutier in Tours, waarvan de graaf patroon was. Andere slachtoffers van de slag zoals Manasses, graaf van Dammartin, werden in Verdun begraven.³⁹ Hugo van Flavigny benadrukte in zijn beschrijving van de veldslag vooral de *caritas* van Richard en de bekering van enkele aristocratische leken. Het belang van Richard tijdens de slag zou echter groter geweest zijn dan deze morele ondersteuning die Hugo benadrukte. Richard zou ook de misviering geleid hebben die aan de strijd vooraf ging en vervolgens zelf in de rechterflank van het leger meegestreden hebben.⁴⁰ Hoewel de precieze rol van Richard tijdens deze belangrijke slag moeilijk te achterhalen blijft, is het wel duidelijk dat de abt niet aarzelde wanneer hem gevraagd werd om de trouw aan zijn wereldlijke heer in daden te bewijzen. Hugo van Flavigny koos

³⁷ *Quo in facto intueri libet dulcedinem et pietatem viri iusti, qui hominem vere diaboli ergasterium ut vidit praecipitante diabolo convictum, ad sinum misericordiae confugere docuit, et factum incorrigibilem, ne diutius grassaretur in viciis, ad exemplum omnium perditorum citius perire nunciavit...* Ibid., p. 401, hfst. 28.

³⁸ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 262-264; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 154.

³⁹ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 401402, hfst. 29; Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, boek 3, p. 65, hfst. 9; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 158.

⁴⁰ Marcel Grosdidier de Matons, *Le comté de Bar des origines au traité de Bruges (vers 950-1301)*, Parijs: Picard (1922), p. 73; Antoine Beau, "Deux journées qui ont marqué la destinée de la Lorraine: la bataille de Bar, 1037; la bataille de Nancy, 1477", in: *Le Pays lorrain*, 58, 1, (1977), p. 14-16; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 159.

er echter voor om dit slechts te suggereren en vooral de monastieke deugden die Richard verspreidde onder de strijdenden, te benadrukken. Deze twee voorbeelden zijn de meest frappante weergaves uit de kroniek van Richards relatie tot lekenheren die niet enkel in functie stond van een monastiek ideaal. In zijn visie kon een monastiek leider van zijn kaliber zich ook gedragen als aristocratisch leider en zich op topniveau mengen in wereldlijke zaken.

In de literatuur zijn deze interventies van Richard vaak in relatie gebracht tot de godsvredebeweging. Ook de aanwezigheid van Richard op een koninklijke bijeenkomst in 1023 in Compiègne, die overigens niet in de kroniek vermeld wordt, is onterecht vaak in deze vredescontext beschouwd. Keizer Hendrik II had immers aan Richard en Gerard van Kamerijk gevraagd de Franse koning Robert II te benaderen om een ontmoeting tussen beide vorsten te organiseren. Tijdens zijn aanwezigheid in Compiègne trad Richard eveneens op als getuige in een overeenkomst tussen bisschop Warin van Beauvais en Leduinus van Sint-Vaast, die later bepalend zou zijn in de ontwikkeling van de vredesbeweging.⁴¹ Onze enige getuigenis hiervan is echter een charter waarin Richard genoemd werd. Hugo van Flavigny verzweeg ook deze activiteit van Richard in dienst van de keizer. De functie van belangrijke diplomaat werd dus meermaals aan de abt van Saint-Vanne toevertrouwd. In meerdere gevallen werd dit echter niet door zijn biografen vermeld, mogelijks omdat ze niet direct in verband te brengen was met zijn taak als monastiek en religieus leider van verschillende gemeenschappen en dus minder aansloot bij het monastiek ideaalbeeld dat men wenste te benadrukken.

De twaalfde-eeuwse *vita* trachtte de wereldlijke betrokkenheid van Richard nog meer als een teken van diens heiligheid naar voren te schuiven en het wereldlijke aspect ervan met een religieus discours te omgeven. Na het beschrijven van Richards activiteiten als hervormer, van zijn bouwactiviteiten en van de donaties in Saint-Vanne onder zijn beleid, ging de biograaf over naar de invloed van Richard buiten de traditionele monastieke verantwoordelijkheden. Zo stelde de *vita* dat Richard niet enkel vrede en eendracht in de kloosterorde bracht, maar ook onder wereldlijke prinsen en tirannen. Omdat de eerbied voor zijn heiligheid zo groot was, durfden zij hem immers niets te weigeren.⁴² Naast de bespreking van de slag bij Bar die ook bij Hugo van Flavigny aan bod kwam, vermeldde de anonieme auteur ook een eerdere betrokkenheid van Richard in de politiek ten opzichte

⁴¹ Jean-François Lemarignier, "Paix et réformes monastiques en Flandre et Normandie autour de l'année 1023: quelques observations", in: Jean-François Lemarignier (ed.), *Structures politiques et religieuses dans la France du haut Moyen Âge. Recueil d'articles rassemblés par ses disciples*, Rouen: Université de Rouen (1995), p. 445-447; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 156.

⁴² *Cum vero memorabilis pater non solum nostro ordini pacis concordiam praestavat, sed et inter saeculi principes et tyrannos concordiam quam saepissime reformare curabat. Tanta namque sanctitatis eius apud cunctos increverat reverentia, ut paene nullus quicquid vellet, quicquid imperaret, contradicere audere. Vita Richardi*, p. 286, hfst. 11.

van graaf Odo. Wanneer deze in 1033 het *castrum* van Commercy bezette, werd Richard daarheen gezonden om hem tot vrede te brengen. Toen de abt aankwam stond alles echter al in lichterlaaie. De reden waarom deze anekdote in de *vita* verteld werd, was echter niet om de populariteit van Richard als vredesonderhandelaar aan te halen, maar omdat op dit moment de relieken van St. Pantaleon voor Saint-Vanne zouden verworven zijn. Volgens de *vita*, die zich baseerde op een brief die onder abt Laurent van Saint-Vanne (1099-1139) geschreven was, wist Richard immers dat zich in Commercy een kapel bevond met waardevolle relieken. Deze konden nog net op tijd door een soldaat uit de vuurzee gered worden, waarna Richard ze in de kerk van Saint-Vanne een plaats gaf.⁴³

Tussen Richards beide interventies in 1033 en 1037 lag de periode waarin de abt zich terugtrok uit zijn abbatiale verantwoordelijkheden en zich vestigde in een ermitage bij Remiremont. Geen van beide bronnen verwees echter naar deze chronologie. Hugo vervolgde het relaas van de veldslag in 1037 wel met de terugtrekking van Richard, die verklaard werd als een verlangen naar innerlijke rust. Door deze chronologische omkering (de veldslag vond immers plaats na Richards eremitische periode), wilde Hugo mogelijks suggereren dat deze zeer wereldlijke interventie gecompenseerd werd door een periode van intense contemplatie en streven naar God. Hoewel de *Vita Richardi* de intrede van Richard in Saint-Vanne beschreven had als een streven om de wereldlijke belasting vaarwel te zeggen,⁴⁴ bleef de abt toch nauw betrokken en verweven met aristocratische problemen die geen rechtstreeks monastiek luik hadden. Net zoals Poppo van Stavelot was Richard van Saint-Vanne een abt die in de eerste helft van de elfde eeuw op alle terreinen aanwezig was en op de hoogste politieke niveaus gevraagd werd. Deze wereldse beslommingen kregen echter maar aandacht in de narratieve monastieke bronnen wanneer dergelijke actie ook kon gekoppeld worden aan een religieus streven, zoals het creëren van vrede of verspreiden van monastieke deugden. Een openlijk negatieve connotatie werd echter niet verbonden aan deze vorstelijke dienstverlening.

5.1.4 Wereldlijke dienstbaarheid als uitzondering

Gezien de beperkte getuigenissen over abbatiale betrokkenheid in louter wereldlijke zaken, lijkt dit voornamelijk een uitzonderingspositie geweest te zijn die niet standaard voorkwam en nog minder als voorbeeldgedrag in de bronnen beschreven werd. Wanneer abten naar buiten traden in een wereldlijke opdracht, werd dit al sinds de tiende eeuw gekaderd in een religieus discours waarbij de aandacht verschoof naar de hervorming van de wereld door hun tussenkomst. Vanaf de tweede helft van de elfde eeuw en in de twaalfde eeuw werden zulke wereldlijke activiteiten voor geestelijken door een nog

⁴³ Ibid., p. 286, hfst. 11; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 28.

⁴⁴ *Vita Richardi*, p. 282, hfst. 3.

strengere bril bekeken. Hoger werd er reeds op gewezen dat de *Vita Richardi* Richards handelingen benaderde vanuit het verspreiden van vrede, waardoor het als onderdeel van zijn religieuze missie kon beschouwd worden.

De discrepantie tussen de monastieke idealen en een aristocratische dienstbaarheid die van een abt kon gevraagd worden, werd veel scherper gesteld in de *Vita Arnulfi* (circa 1114). Als abt van de koninklijke abdij van Soissons werd Arnulfus verwacht bijstand te verlenen aan de Franse koning. Hij weigerde echter mee op te trekken met de koning en trad hierom af als abt.⁴⁵ Deze weigering tot een bijdrage aan een militaire interventie en zijn radicale reactie door af te zien van zijn abbatiaat, belette Arnulfus echter niet om later nog meermaals via predicatie in de wereld op te treden als vredesstichter. Ditmaal vervulde hij echter niet de rol van abt, maar trad hij op als bisschop van Soissons.⁴⁶

De wereldlijke rol die abten op zich namen, kan uiteraard geïnterpreteerd worden als een inkadering binnen de heerlijke maatschappij en als een aanwijzing dat zij ook na hun intrede in het klooster bleven functioneren binnen aristocratische netwerken. Dit is echter niet de representatie die naar voren komt in de narratieve bronnen. In deze beschrijvingen werd als verklaring voor het beroep dat op hen gedaan werd eerder verwezen naar het charisma van deze figuren, hun persoonlijke religiositeit en hun verwezenlijkingen als religieus leider. Deze aspecten waren van groot belang voor de gemeenschap, biograaf en abten zelf, en maakten het aanvaardbaar om naar voren te treden op het wereldlijk toneel. Enkel wanneer deze acties in de wereld konden voorgesteld worden als dienstbaarheid aan een hoger doel, werden ze immers opgenomen in de bronnen.

Een religieus discours van exceptionele religieuze autoriteit werd eveneens gehanteerd wanneer abten niet op vraag van een heerser, maar op eigen initiatief de wereld introkken en contacten met leken opzochten. Zoals volgend subhoofdstuk zal aantonen, waren er in de volle middeleeuwen steeds meer abten die niet enkel bekommerd waren om het zielenheil van de monniken in hun gemeenschap, maar naar buiten traden om ook de leken met hun prediking en zielenzorg op het rechte pad te brengen. Hoewel dit een daad van christelijke naastenliefde was met een lange traditie, was ook dit abbatiaal

⁴⁵ *Annuit rex consiliis Odonis, & cum exercitum promovisset, missis legatis monuit domnum Arnulfum, ut cum armata militia in expeditione secum abiret... Et quid ego infelix, qui causa Dei militiam abjeci, rursum stipabor militibus, rursum arma exercebo? Nam qui me putabam assumptum ad curam abbatiae, ecce compellor offendere in foveam apostasiae. Maluisssem certe nomen istud abbatis & locum non suscepisse, quam sub hujus dignitatis obtentu saeculo tam pessime deservire.* Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, kol. 1389, boek 1, hfst. 16; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 38.

⁴⁶ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, kol. 1405, boek 2, hfst. 3; Nip, "Life and afterlife. Arnulf of Oudenburg, bishop of Soissons, and Godelieve of Gistel: their function as intercessors in medieval Flanders", p. 63-65; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 337.

gedrag buiten de kloostermuren niet volledig ongecontesteerd en enkel voorbehouden voor uitzonderingen.

5.2 “Laat uw licht schijnen voor de mensen”: abten als predikers

De inspiratie voor abten die actief predikend de wereld introkken, is te vinden in het hart van het christendom, met name in de publieke interventies van Christus en de apostelen. Deze fundamenteën uit het Nieuwe Testament werden door verschillende kerkvaders gebruikt voor hun definitie van christelijke prediking. Augustinus onder meer stelde in het vierde boek van zijn *doctrina christiana* dat de basis voor christelijke retoriek steeds een grondige kennis van het Schrift diende te zijn. Prediking die louter gebaseerd was op eigen inspiratie en charisma, werd hiermee niet als legitiem beschouwd.⁴⁷ De grote inspiratiebron gedurende de middeleeuwen wat betreft de verspreiding van het woord in de wereld, was vooral de *Regula pastoralis* van Gregorius de Grote. De plicht om “het licht te verspreiden” werd door Gregorius voornamelijk als een taak voor bisschoppen en priesters beschouwd en minder als een opdracht voor monniken.⁴⁸ Dergelijke prediking diende een onderricht *verbo et exemplo* te zijn.⁴⁹ Monniken die de priesterwijding hadden ontvangen, konden voor Gregorius wel de pastorale zorg en evangelisatie uitvoeren, maar beide levenswijzen combineren werd toch als ongepast beschouwd.⁵⁰

De bekommernis om de zielen van alle gelovigen werd ook in de hagiografie als een belangrijk element van heiligheid aangehaald. In de vroegmiddeleeuwse *vitae* werd dit bovendien vaak gecombineerd met een *peregrinatio*-motief, zoals in de traditie van de Ierse monniken die rondtrokken en het woord van God verspreidden. Een religieus leven

⁴⁷ Henriët, *La parole et la prière*, p. 187-190.

⁴⁸ Giulia Barone, "L'Imago Dei in Gregoria Magno e nell'agiografia alto medioevale (VI-X secolo)", in: *Doctor Seraphicus*, 37, (1990), p. 53-60; Phyllis G. Jestice, "The Gorzian reform and the light under the bushel", in: *Viator*, 24, (1993), p. 51-55; Henriët, *La parole et la prière*, p. 191-192, 197. Sean Gilsdorf, "Bishops in the middle: mediator politics and the episcopacy", in: Sean Gilsdorf (ed.), *The bishop: power and piety at the first millennium*, München: Lit (2004), p. 53-54. Gilsdorf verwijst ook naar het vroegmiddeleeuwse idee dat de bisschop de “priester *par excellence*” is als bemiddelaar tussen God en de mensheid en vice versa.

⁴⁹ Henriët, *La parole et la prière*, p. 191.

⁵⁰ Carolyn Muessig, "What is medieval monastic preaching? An introduction", in: Carolyn Muessig (ed.), *Medieval Monastic Preaching*, Leiden, Boston, Keulen: Brill (1998), p. 7. Meer informatie over de voorgeschiedenis van prediken kan ook gevonden worden bij Jean Longère, *La prédication médiévale*, Parijs: Etudes Augustiniennes (1983), p. 20-54.

met zowel actie in de wereld als terugtrekking in contemplatie, werd in deze periode zowel door clerici, leken én monniken vaak gesteund. Gradueel ging echter de tendens overheersen om contemplatie te identificeren met het monnikenleven en actie te beperken voor een leven in de wereld.⁵¹ Deze gedachte zat reeds verweven in de zesde-eeuwse Regel van Benedictus, waarin het de opdracht van monniken was om zich terug te trekken en zich op goddelijke contemplatie te richten en niet om actief in de wereld te opereren. De hervormingen van Benedictus van Aniane in de negende eeuw benadrukten het belang van de Regel van Benedictus voor monniken en wilde het onderscheid met wereldlijke clerici duidelijker stellen. De taak om het woord van God te verspreiden in de rurale gebieden aan de grenzen van het diocees werd voorbehouden voor priesters. Deze prediking was vooral evangelisch; een persoonlijke diepgaande spirituele bekering was niet het beoogde doel. Dergelijke christianisatie moest de hiërarchische orde van de samenleving, waarin iedereen een plaats en taak had, overal laten indringen en diende zo het Karolingische *regnum*.⁵² Hoewel ook verschillende monniken de priesterwijding ontvangen hadden, was de *cura animarum* voor hen niet toegestaan en moesten zij door de effectiviteit van hun gebed en liturgie vanuit hun klooster de zonden van de wereld oplossen.⁵³ Monastieke prediking, voornamelijk door de abt uitgevoerd, diende binnen het klooster te gebeuren binnen het kader van de liturgie en zich niet actief buiten de kloostermuren te verspreiden.⁵⁴

Vanaf de tiende eeuw werd de verhouding tussen monniken en seculiere clerus opnieuw het onderwerp van debat. Door de verschillende hervormingen binnen het kloosterwezen ging de monastieke orde zich immers steeds meer profileren als de specialist in gebed waardoor monniken de top van de spirituele hiërarchie vormden. De religieuze superioriteit van de monniken was echter te danken aan hun afgezonderdheid van de wereld en niet te verenigen met een priestertaak buiten de kloostermuren. Priesters stonden minder hoog in spirituele perfectie dan monniken, die zonden konden oplossen door de effectiviteit van hun gebed.⁵⁵ Langzaam echter evolueerde de monastieke visie op actie in de wereld en gingen ook zij interfereren. Een eerste manier waarop monniken probeerden hun stempel op de lekenwereld te duwen, was via tekstcreatie. Door het

⁵¹ Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 107; Muessig, "What is medieval monastic preaching?", p. 7; Giles Constable, "Cluniac reform in the eleventh century", in: Jörg Jarnut, Matthias Wemhoff (eds.), *Vom Umbruch zur Erneuerung?: Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert; Positionen der Forschung; Historischer Begleitband zur Ausstellung Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik*, München: Fink (2006), p. 22.

⁵² Henriët, *La parole et la prière*, p. 194-195.

⁵³ Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 162; Henriët, *La parole et la prière*, p. 194-195.

⁵⁴ Bertrand, Dumézil, Hélyar (eds.), *Pouvoirs, église et société*, p. 205.

⁵⁵ Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 161-162; Henriët, *La parole et la prière*, p. 196.

schrijven van (heiligen)levens werd de hoge aristocratie een spiegel voorgehouden van gepast gedrag tegenover abdijen en de samenleving, in de hoop dat zij dan ook dit voorbeeldgedrag zouden navolgen.⁵⁶

Het geloof dat het mogelijk was om de wereld te verbeteren, werd ook verweven in het discours omtrent de actie van geestelijken in de wereld. In bronnen die het initiatief in de wereld door geestelijken bespraken, werd vanaf de tiende eeuw vaak de lichtmetafoor opgevoerd (Mattheus 5. 14-16).⁵⁷ Ook werden heiligen vergeleken met de morgenster, als gids in de route naar God in de donkerheid van de wereld. Licht diende uit te stralen naar anderen om zo veranderingen teweeg te brengen en niet enkel afgesloten en bewonderd te worden.⁵⁸ Deze verwijzing was uiteraard niet nieuw, ook in het leven van Benedictus van Aniane werd ze onder meer gebruikt om zijn actie mee te omschrijven.⁵⁹ Vanaf de tiende eeuw echter is de parallel met stralend licht frequenter te vinden in bronnen. De vergelijking werd oorspronkelijk gebruikt als verwijzing naar het werk van bisschoppen in de wereld, die liever een afgesloten contemplatief leven wilden leiden, maar in nederigheid hun taak volbrachten om anderen op het goede te wijzen. Vervolgens echter hanteerden ook bronnen uit het hervormingsmonachisme dezelfde metafoor om monniken aan te duiden die naar buiten traden en actie in de wereld ondernamen, waarmee ze de gehele christelijke gemeenschap dienden en hun religieuze inzichten deelden met de wereld.⁶⁰ Ondanks de positieve associaties verbonden aan dergelijke prediking, werd dit gedrag tijdens de tiende eeuw niet zomaar van elke monnik aanvaard, gezien de sterke contradictie met de monastieke nadruk op afgeslotenheid van de wereld. Een echt debat omtrent het recht op verschaffen van de *cura animarum* zou zich pas vanaf de elfde eeuw ontwikkelen.

5.2.1 Het voorbeeld van de abten van Cluny

De gekendste en tevens meest onderzochte casus met betrekking tot abbatiaal ingrijpen in de wereld, is het voorbeeld van de vroege abten van Cluny. Omwille van de belangrijke plaats die zij innemen, zowel in hun eigen tijd, als binnen het historiografische debat met

⁵⁶ Een duidelijk voorbeeld is de *Vita Geraldi*, die door Odo van Cluny werd geschreven over de stichter van de abdij. Zie verder, 5.2.1.

⁵⁷ "Gij zijt het licht der wereld; een stad boven op een berg liggende, kan niet verborgen zijn. Noch steekt men een kaars aan, en zet die onder een koornmaat, maar op een kandelaar, en zij schijnt allen, die in het huis zijn; Laat uw licht also schijnen voor de mensen, dat zij uw goede werken mogen zien, en uw Vader, Die in de hemelen is, verheerlijken" Mattheus 5, 14-16, fragment uit de bergrede.

⁵⁸ Barone, "L'Imago Dei in Gregoria Magno e nell'agiografia alto medioevale (VI-X secolo)", p. 53-60.

⁵⁹ *Et Benedicti vitam in exemplum hominibus demonstrare, ut posita super candelabrum lucerna clarescere, quatenus omnibus qui in domo sunt luceret.* Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, hfst. 1,6, p. 134.

⁶⁰ Jestice, "The Gorzian reform", p. 59-76; Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 526.

betrekking tot het hervormingsmonachisme, is het interessant om de bevindingen hieromtrent van naderbij te bekijken als achtergrond voor de situatie in ons onderzoeksgebied. Het cluniacenzerideaal propageerde de afgesloten monnik in de abdij die door zijn levenswijze superieur was aan de rest van de mensheid. Tegelijk waren verschillende van hun abten zeer sterk aanwezig in de wereld om deze te beïnvloeden. Dit proces verliep zowel via een discours van ideaal aristocratisch gedrag in hun tekstcreatie, als via persoonlijke aanwezigheid en prediking in de lekenwereld. Deze actieve betrokkenheid en de spanning tot de gepropageerde afgeslotenheid, werd echter in de representatie van deze abten zelden geproblematiseerd, maar enkel omkaderd in een verklarend discours, zoals hieronder duidelijk zal worden.

In voorgaand hoofdstuk werd reeds aangehaald dat Odo van Cluny (927-942) zich in het kader van zijn multi-abbatiaat constant binnen zijn aristocratische netwerken verplaatste.⁶¹ Hij slaagde er ook in om de adel succesvol in te schakelen in het spiritueel cluniacenzermodel. Een voorbeeld hiervan is de *Vita Geraldi* die Odo schreef over de stichter van de abdij. Hierin schetste de abt een portret van een leek die toch als een heilige leefde en in een *vita mixta* monastieke gedragingen combineerde met een opdracht in de wereld. Of dergelijk model voor alle leken realistisch was, is echter zeer twijfelachtig. De *vita* is vooral een goed voorbeeld van de theoretische visie van Odo op de omgang tussen de machtigen en de Kerk en op het functioneren van de samenleving.⁶² Een ander voorbeeld van waarbij ideaal aristocratisch gedrag gepropageerd werd, is te vinden in de *Vita Majoli*. Hierin werd beschreven hoe Majolus, de vierde abt van Cluny (954-994) toenadering zocht tot de Ottoonse dynastie en voornamelijk tot keizerin Adelaïde, vrouw van Otto I en moeder van Otto II. In de *Vita Majoli* werd zij als een heilige voorgesteld omdat ze leefde volgens het cluniacenzerprincipe van nederigheid terwijl de keizer zijn functie ten dienste stelde van het kruis. Deze omschrijving was echter vooral een uitdrukking van het gewenste keizerlijk gedrag ten tijde van het schrijven van de *vita* onder zijn opvolger Odilo van Cluny (994-1048), wiens invloed op de Ottoonse keizers beperkter was dan gewenst.⁶³

Van grotere invloed op de lekenwereld waren echter de vele momenten waarop de abten zelf de wereld introkken om de monastieke deugden te propageren, zoals in de abbatiale *vitae* beschreven werd. Zo toonde Rosé op basis van de *Vita Odonis* aan dat ongeveer de helft van de hoofdstukken zich onderweg afspelen om velerlei redenen. Dit werd door de biograaf als een uitgelezen moment aangegrepen om de deugden van Odo tentoon te spreiden, voornamelijk zijn liefdadigheid tegenover armen en zijn geschiktheid om

⁶¹ Zie hoofdstuk 4.2, Multi-abbatiaat.

⁶² Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, p. 32-33. Voor een analyse van de *Vita Geraldi* en Odo's visie op de samenleving verwijs ik naar Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 437-508.

⁶³ Iogna-Prat, *Agni immaculati*, p. 362-376.

mensen te bekeren. De abt zocht immers de confrontatie op met de wereld om zielen te redden, maar had steeds als doel om terug te keren naar de enige plaats waar heil kon verworven worden, namelijk de abdij. Op deze manier paste de bekering van leken in het kader van abbatiaal mededogen, toonde het zijn perfectie en werd zo een fundamentele dimensie van zijn abbatiale functie. Met haar analyse stelde Rosé dat de aanwezigheid van Odo in de wereld bepalend was voor de ontwikkeling van zijn identiteit als abt en breder gesteld voor de creatie van een volledige hiërarchie van de samenleving, waarin elkeen een rol te spelen had. De functie van de monniken op aarde was in het discours van Cluny en haar abten sterk gefocust op een misprijzen tegenover de wereld en de noodzaak tot monastieke afzondering. Ondanks deze nadruk op monastieke afzondering werd het gedrag van Odo niet als problematisch ervaren, enkel omgeven met een specifiek discours ter verduidelijking, waarbij de abt de sleutelrol op zich nam om de monastieke deugden en weldaden verder te verspreiden in de wereld.⁶⁴ Enkel wanneer men reeds een onberispelijk leven leidde, kon de stabiliteit van de ziel de opgelegde *stabilitas loci* vervangen.⁶⁵

Dit cluniacenzersdiscours waarbij de persoonlijke spirituele virtuositeit aan de basis lag van religieuze actie in de wereld, lijkt dus weinig geproblematiseerd te zijn geweest. Afwijken van de *stabilitas loci* was echter ten tijde van Odo nog minder het discussiepunt dat het vanaf de elfde eeuw zou worden. Het uitgebreid omkaderend discours diende voornamelijk als een teken van Odo's religieuze virtuositeit en heiligheid. Op deze manier was het een monastieke interpretatie van de oudere bisschoppelijke koppeling tussen heiligheid en bekering van de wereld. Bisschoppen bleven echter wel de voornaamste verantwoordelijken voor het zielenheil van hun kudde.⁶⁶

5.2.2 Monastieke afzondering als tiende-eeuwse standaard

De tiende-eeuwse bronnen in Lotharingen en Vlaanderen wijken af van het geschetste cluniacenzersdiscours wat betreft prediking of zielenzorg aan leken. Monniken en abten werden niet geacht zich buiten de lijnen van de monastieke regels te begeven en moesten de verantwoordelijkheid voor het zielenheil van leken overlaten aan de bisschop. Zoals in voorgaande hoofdstukken werd aangegeven, focusten de bronnen uit deze eeuw in de eerste plaats op het benadrukken van de monastieke levenswijze als hoogste doel. Mogelijks diende eerst deze superioriteit algemeen aanvaard te zijn, voor deze ook aan leken kon gepropageerd worden.

⁶⁴ Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 426-427.

⁶⁵ Ibid., p. 555-556; Rosé, "Circulation abbatiale", p. 263-264.

⁶⁶ Rosé, *Construire une société seigneuriale*, p. 429.

De tiende-eeuwse bronnen over Gerard van Brogne vermeldten wel zijn contacten met de lekenaristocratie, maar koppelden dit niet aan het propageren van monastieke deugden. Ook mirakelen die aan de abt toegeschreven werden, waren niet het gevolg van een persoonlijk initiatief naar leken toe.⁶⁷ Het leven van Kaddroë is daarentegen eerder atypisch. Door zijn afwijkende voorgeschiedenis sloot Kaddroë aan bij de traditie van Ierse *peregrinatio*, waar prediking en contact met de leken wel een belangrijk deel van uitmaakte. De *vita* beschreef hoe Kaddroë in Schotland en Engeland heel wat contacten met de leken toeliet. Zijn verschijning trok immers grote volksmassa's aan die zijn heilige aanwezigheid zochten en hem wilden overhalen niet naar het vasteland te trekken.⁶⁸ De mate waarin hij hun levenswijze met woorden of daden probeerde te beïnvloeden, werd echter amper in de *vita* behandeld, hoewel de Ierse *peregrinatio* en *praedicatio* van oudsher met elkaar geassocieerd werden. Eenmaal Kaddroë monnik en abt was, veranderde deze houding. Hij werd nog steeds opzocht door stedelingen die zijn raad vroegen, maar trad zelf niet bewust naar buiten.⁶⁹

Ook in de representatie van de groep die aan de basis van de gemeenschap van Gorze lag, is er een duidelijke shift op te merken bij hun intrede. Sommigen gaven als recluse onderricht aan enkele vrome vrouwen. Eenmaal ingetreden, werden dergelijke contacten met leken niet meer vermeld.⁷⁰ Een uitzondering is het gedrag van een zekere Ansteus, een later lid van de gemeenschap die ook abt zou worden van Saint-Arnoul. Over hem werd zonder verdere specifieke omschrijving gezegd dat hij zijn stem ook buiten het klooster in gebed liet weerklinken.⁷¹ Slechts één enkel voorbeeld uit de *Vita Johannis* toont hoe Johannes een leek inspireerde. Wanneer Johannes ergens heen gezonden werd, had hij een gids meegekregen die hem veilig op zijn bestemming moest krijgen. Wanneer hij deze wat eten aanbood, bekende zijn metgezel dat het voor het eerst sinds lang was dat hij niet-gestolen voedsel tot zich kon nemen. Hierop legde Johannes hem uit hoe hij zijn heil op de proef stelde en waarschuwde hem dat hij beter armoedig, hongerig en dorstig kon zijn, dan God te beledigen. Geïnspireerd door de woorden van de monnik, deed de jongeman afstand van dergelijke levenswijze.⁷² Johannes kon hier dus met zijn woorden een leek wel inspireren om zijn leven meer monastiek te maken, maar was niet in een bewuste strategie hiertoe de wereld in getrokken.

⁶⁷ Een voorbeeld van dergelijk mirakel is de genezing van de graaf van Vlaanderen, die verlost werd van zijn nierstenen nadat hij op aanraden van Gerard gevestigd en gebiecht had. *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 670, hfst. 19.

⁶⁸ *Vita sancti Cadroae*, p. 492-493. hfst. 14-15.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 496, hfst. 25.

⁷⁰ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 85-87, hfst. 52.

⁷¹ *Fuit autem lingua quantum ad exteriorem sermonem facundissimus...* *Ibid.*, p. 96, hfst. 66.

⁷² *Ibid.*, p. 137, hfst. 108.

In bronnen uit dezelfde ontstaanscontext werd aan monniken voornamelijk het leven in afzondering gepropageerd, terwijl prediking als bisschoppelijke taak werd beschouwd. De *Vita Chrodegangi*, geschreven door de monniken van Gorze, idealiseerde bijvoorbeeld de terugtrekking van het monastieke leven maar benadrukte tegelijk dat Chrodegang in zijn functie als bisschop de plicht had zijn licht voor de mensen te laten schijnen en zich in te zetten voor het heil van de anderen. Zo kon hij velen inspireren tot een betere levenswandel en zelfs tot een intrede.⁷³ Mogelijks was de *Regula pastoralis*, die in twee exemplaren in de bibliotheek van Gorze aanwezig was, een inspiratie tot dit schrijven.⁷⁴ De monniken honoreerden inspanningen tegenover leken dus wel, maar beschouwden het niet als hun eigen taak of die van hun abt. Ook in de *Gesta abbatum Sithiensium*, door Folcuinus geschreven in hetzelfde tijdsspectrum als de Gorzerbronnen, werd de bisschop als verspreider van het woord Gods in de wereld aangeduid. Bisschop Folcuinus (aangesteld in Terwaan in 817) werd immers omschreven met het gebruik van de lichtmetafoor.⁷⁵

5.2.3 Virtuoze abten als predikers in de elfde eeuw

Vanaf de elfde eeuw is een kentering in het discours op te merken. Voorbeelden van abbatiale prediking kwamen veelvuldiger voor in monastieke bronnen, maar daarmee nam ook de discussie toe over de taken die een monnik op zich mocht nemen. Waar ten tijde van Odo van Cluny de debatten relatief beperkt bleven over al dan niet toegestane afwijkingen van de *stabilitas loci* en over priesterlijke taken door monniken, veranderde dit in de elfde eeuw. Dit was niet enkel een discours in de verhalende bronnen uit Vlaanderen en Lotharingen, maar maakte deel uit van een breder juridisch debat. In het begin van de elfde eeuw verscheen bijvoorbeeld het vervalste decreet van paus Bonifatius IV aan de Romeinse raad. Dit decreet gaf aan monniken het recht sacramenten te verschaffen en het is de eerste tekst die juridische tegenwerpingen tegen de promotie van monniken naar het priesterschap weerlegt.⁷⁶ Dergelijk wettelijk kader gaf echter niet direct een vrijgeleide aan elke monnik om ook pastorale taken buiten de kloostermuren op zich te nemen of actief de wereld in te trekken. Verschillende seculiere clerici argumenteerden dat pastorale zorg voor henzelf voorbehouden was en ook monastieke

⁷³ *Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, onder meer p. 72-76, hfst. 20, 22.

⁷⁴ Wagner, *Parisse, Gorze au XI^e siècle*, p. 124-126, 145; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 50.

⁷⁵ Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, p. 614, hfst. 46.

⁷⁶ Jestice, *Wayward monks*, p. 189, met verwijzing naar Paul Oliger, *Les évêques réguliers: Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen-âge* Parijs, Leuven: Desclée de Brouwer (1958), p. 79-80.

bronnen toonden zich bezorgd over monniken die naar buiten trokken om te preken. Predikende monniken werden onder meer bekritiseerd omdat ze zich waagden op een traditioneel bisschoppelijk domein. De monastieke taak was om puur te blijven en vanuit het klooster te bemiddelen voor de zielen van de wereld.⁷⁷ Daarnaast waren er ook stemmen die geloofden dat de monastieke ascetische levensstijl net bijdroeg tot betere prediking en dat het daarom de plicht was om de religieuze inzichten te delen met de wereld.⁷⁸

Zoals hieronder duidelijk zal worden, waren zeker niet alle monniken geschikt om de wereld in te trekken en deze te bekeren. Enkel zij die een bepaald niveau van religieuze perfectie hadden bereikt, konden de belasting op zich nemen om zich buiten de kloostermuren te wagen.

Om dergelijk gedrag en de spanning errond beter te begrijpen, is het interessant om de sociologische concepten van Weber omtrent religieuze virtuoosheid van naderbij te betrekken. Daarin werd een onderscheid gehanteerd tussen contemplatief orgiastische virtuozen en activistisch ascetische virtuozen. De leden van de eerste groep werden als heiligen vereerd door leken, maar spoorden dezen niet aan om hem na te volgen. Actie in de wereld werd door de heilige als inferieur beschouwd, hoewel zijn zegeningen wel konden “gekocht” worden.⁷⁹ De tweede, activistisch-ascetische groep linkte Weber meer aan een oriëntatie naar het dagelijkse leven, hoewel ze wel onttrokken waren aan het centrum van de seculiere maatschappij. Weber zelf koppelde deze activistisch-asceten voornamelijk aan het calvinisme waarbij het ascetisme uit de monastieke cellen naar het dagelijkse leven werd gebracht.⁸⁰ Silber wees er al op dat het onderscheid tussen beide groepen door Weber te scherp gesteld werd, maar de concepten wel hun nut kunnen bewijzen in het onderzoek naar het kloosterwezen, waar de spanning tussen oriëntatie naar de hemel en naar de wereld inherent aanwezig was sinds het ontstaan. Waar religieuze virtuoosheid in principe het gevolg was van een persoonlijke keuze, gebaseerd op een toegewijde zoektocht naar perfectie, ondersteund door vaste gedragsprincipes en -regels, had het ook een normatieve dubbele standaard. De strengheid van de virtuozen werd immers niet beschouwd als nodig of mogelijk voor allen, maar zorgde voor de superioriteit van deze. Hoewel de virtuositeit in principe openstond voor eenieder, was het in praktijk toch slecht een elite die deze status bereikte.⁸¹

Enkele abten uit de elfde eeuw lijken zich net op het kruispunt van beide types virtuozen van Weber te bevinden. Actie in de wereld werd immers door elk van hen als inferieur en gevaarlijk beschouwd en contemplatie en terugtrekking als superieur, waarmee ze

⁷⁷ Jestice, "The Gorzian reform", p. 73-75.

⁷⁸ Muessig, "What is medieval monastic preaching?", p. 5-6; Jestice, "The Gorzian reform", p. 76.

⁷⁹ Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 26.

⁸⁰ Ibid. p. 7, 27.

⁸¹ Ibid., p. 119, 190-192.

aansluiten bij het type van de contemplatief-orgiastische virtuozen. Daarnaast echter waren er onder deze abten ook enkelen die het als hun plicht beschouwden om de wereld in te trekken voor het zielenheil van de leken en het propageren van de monastieke deugden. Hoewel zij niet de gehele samenleving tot een monnikengemeenschap wilden omvormen, wilden ze wel een groot deel van haar leden een zo monastiek mogelijk leven laten leiden. Met deze oriëntatie sloten zij meer aan bij de tweede categorie van Weber. Deze combinatie van verzaking aan en actie in de wereld was echter vaak niet enkel het gevolg van een persoonlijke keuze, maar tevens het gevolg van een persoonlijk charisma als goddelijke gift, dat hen ertoe noopte hun gaven te verspreiden en tegelijk mensen naar hen aantrok.⁸² Dergelijk persoonlijk charisma werd echter, zoals hoger ook aangehaald werd, eerder met bisschoppen geassocieerd waar het een deel van het ambt was om naar buiten te treden, dan met abten. Net het aspect echter van contemplatieve virtuoosheid, ascese en terugtrekking uit de wereld verschaftte sommige abten een aura van heiligheid die ook leken aansprak en de basis kon vormen voor hun macht buiten de kloostermuren.⁸³

Het mag dan ook niet verbazen dat de abten die overgingen tot actie in de wereld en zich tot leken gingen richten, ook de personen waren die uitblonken in persoonlijke ascese, maar tevens verwantschap voelden met de bisschoppelijke ideologie.

Een van de meest uitgesproken voorbeelden hiervan is Richard van Saint-Vanne. Zoals in het eerste hoofdstuk reeds besproken, leek Richard tot zijn dertigste voorbestemd voor een leven als seculiere geestelijke. In zijn opleiding aan de kathedraalschool van Reims, raakte hij zeker vertrouwd met de ideeën van Gregorius en diens *Regula pastoralis*.⁸⁴ In die zin is het niet verwonderlijk dat Richard zelf diepgaande contemplatie en gebed combineerde met actie in de wereld. Het werk van Gregorius was ook aanwezig in de kloosterbibliotheek van Saint-Vanne.⁸⁵

⁸² In tegenstelling tot in Webers definitie van charismatische autoriteit, waren deze figuren echter zelden anti-institutioneel.

⁸³ Silber, *Virtuosity, charisma, and social order*, p. 47; Rehberg, "Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht", p. 19.

⁸⁴ Zie ook hoofdstuk 3.1 voor de voorgeschiedenis van Richard en bijhorende referenties. Deze opleiding doorliep hij samen met Gerard, de latere bisschop van Kamerijk die zich eveneens door de *Regula pastoralis* liet inspireren. Bruno Judic, "La diffusion de la *regula pastoralis* de Grégoire le Grand dans l'Eglise de Cambrai, une première enquête", in: *Revue du Nord*, 76, (1994), p. 207-230.

⁸⁵ Claire Ben Lakdar-Kreuwen, "Les manuscrits de la bibliothèque de Saint-Vanne de Verdun", in: Noëlle Cazin, Philippe Martin (eds.), *Autour de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe. L'idée de réforme religieuse en Lorraine*, Bar-Le-Duc: Société des lettres, sciences et arts de Bar-Le-Duc (2006), p. 35. In het werk over de bibliotheekcatalogus van Saint-Vanne van Turcan-Verkerk wordt geen melding gemaakt van het werk van Gregorius.

Hoger werd al verwezen naar de goede relatie die Richard onderhield met de aristocratie, onder meer hoe hij verschillende nieuwe bekeerlingen aantrok en aristocratische families tot belangrijke donaties wist te bewegen. Hoewel er geen aanwijzingen zijn dat Richard pogingen deed om de monastieke deugden en levenswijze aan de volledige aristocratische groep op te leggen, verwachtte hij van hen wel een gedrag dat zijn eigen acties en handelingen als religieus leider ondersteunde. Wanneer graaf Boudewijn IV van Vlaanderen bijvoorbeeld de abt tegenwerkte, beschreef Richard hem in de visioenen over het hiernamaals als gefolterd door hevige pijnen.⁸⁶ Dergelijke aansporingen zijn echter zeldzaam en alles lijkt erop te wijzen dat Richard ervan overtuigd was dat de aristocratie haar eigen rol te spelen had in de samenleving.

Ook voor Richards rol in de godsvredebeweging, waar in de literatuur vaak naar verwezen is, lijken weinig concrete aanwijzingen te zijn zoals Vanderputten reeds aantoonde. De suggestie tot de rol van vredebrenger werd al door Hugo van Flavigny gemaakt. Deze kroniekschrijver had immers zelf een sterke interesse voor deze godsvredebeweging. Zo beschreef hij dat in 1033 in heel Frankrijk en Bourgondië bijeenkomsten waren en vredes gesloten werden, maar dat de mensheid naar haar slechte gewoontes terugkeerde.⁸⁷ Verder in de kroniek werd beschreven hoe de inwoners van Neustrië (waarschijnlijk Vlaanderen en Normandië) weigerden om het godsbestand en de -vrede na te leven, waarna zij gestraft werden met een ziekte. Verschillende getroffenen trokken naar Verdun en vroegen Richards hulp. De kroniek beschreef hoe Richard hen wijn serveerde die met relieken in aanraking was geweest en waarin as van het Heilige graf gesprengd was. Ook besprenkelde de abt hen met wijwater, waarna verschillende genezingen gebeurden.⁸⁸ Hugo van Flavigny stelde de ziekte voor als een straf van God voor het niet naleven van de godsvrede. Een mogelijke rol van Richard in deze vrede, werd echter niet uitgediept. Voornamelijk de christelijke naastenliefde en de genezende krachten van de abt kregen in de passage de aandacht.⁸⁹ Ook een verder verband tussen Richard en de godsvredebeweging in de kroniek kan niet met zekerheid hard gemaakt worden. Volgens Hugo van Flavigny zouden Richard en Odilo van Cluny er namelijk samen voor gezorgd hebben dat het godsbestand in 1041 door de Austrasiërs aanvaard werd. Verdere attestaties over de betrokkenheid van beide mannen zijn echter niet te vinden. Of een dergelijke actieve politieke handeling aan Richard kan toegeschreven worden, is dus niet met zekerheid vast te leggen.⁹⁰ Gezien de voorliefde van Hugo van Flavigny voor Odilo

⁸⁶ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 389. Reilly, *The art of reform*, p.165-166. Zie ook p. 342-343 over dit visioen.

⁸⁷ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 400.

⁸⁸ Ibid., p. 403.

⁸⁹ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 259-260; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 155.

⁹⁰ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 392; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 253-254; Wagner, "De l'humilité de l'abbé Richard", p. 9-10; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 155.

van Cluny, is het niet onwaarschijnlijk dat hij naar aanknopingspunten zocht om de abt van Cluny zoveel mogelijk met het beleid van Richard te verbinden. Toch doet het ook vermoeden dat Richard zelf minder gekant was tegen de godsvredebeweging dan bisschop Gerard van Kamerijk, met wie hij wel verschillende ideeën deelde.

De reden waarom Gerard zich initieel uitsprak tegen de godsvrede, was dat hij het niet als de taak van bisschoppen en bij uitbreiding geestelijken beschouwde om in vrede te voorzien, maar van de vorst. Een bisschop moest zich in Gerards visie beperken tot bidden en ondersteuning bieden aan de vorsten.⁹¹ Zoals de *Gesta episcoporum Cameracensium* beschrijven, liet de bisschop van Kamerijk later zijn verzet tegen de godsvredebeweging varen. Onder meer de interventies van Leduinus van Sint-Vaast en Roderic van Sint-Bertijns waren hiervoor verantwoordelijk.⁹² Deze beide abten waren in het netwerk van Richard opgeleid, maar stonden blijkbaar voor een meer interventionistische politiek inzake de vredesbeweging.⁹³ Het idee dat het tot de taak van een abt kon behoren om actief in de wereld in te grijpen om haar meer vredevol te maken, was dus zeker niet vreemd aan hervormingsabten uit deze periode.

Abbatiale zegeningen voor alle leken

Naast deze voorbeelden die vooral een aanpassing van het gedrag van de aristocratie tot doel hadden, had Richard van Saint-Vanne zeker en vast ook aandacht voor de noden van het gewone lekenvolk. Zo werd in de kroniek van Hugo van Flavigny beschreven hoe bij het vertrek van Richard naar Jeruzalem het volk bedroefd samenkwam, maar dat Richard hen troostte, hen zegende en samen met hen bad.⁹⁴ Later in deze pelgrimage werd ook verwezen naar een gebed dat Richard leerde aan de eenvoudigen uit de lekenwereld en

⁹¹ *Gesta episcoporum Cameracensium*, 474, 480-481. Over Gerard en de godsvredebeweging bestaat zeer uitgebreide literatuur, waar hier niet verder op in gegaan zal worden. Zie onder meer David Van Meter, "The peace of Amiens-Corbie and Gerard of Cambrai's Oration on the Three Functional Orders: the Date, the Context, the Rhetoric", in: *Revue belge de philologie et d'histoire - Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 74, 3, (1996) p. 633-658; Lemarignier, "Paix et réformes monastiques en Flandre et Normandie autour de l'année 1023: quelques observations", p. 445-447.

⁹² *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 474; Riches, "Bishop Gerard I of Cambrai-Arras, the Three Ordres, and the problem of Human Weakness", in: John S. Ott, Anna Trumbore Jones (eds.), *The bishop reformed: studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages*, Aldershot: Ashgate (2007), p. 128; Charles Mériaux, "La parole d'un évêque d'Empire au XI^e siècle: Gérard de Cambrai (1012 †1051)", in: Jean Heuclin (ed.), *Parole et Lumière autour de l'an Mil*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion (2011), p. 139-141; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 157.

⁹³ Leduinus was onder meer in 1029 ook aanwezig op een vredesbijeenkomst in Oudenaarde. Vanderputten, Meijns, "Realities of reformist leadership", p. 71-73.

⁹⁴ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 393.

dat vervolgens in alle kloosterkerken aan leken geleerd werd.⁹⁵ Ook andere bronnen beschrijven hoe Richard de spiritualiteit van de lekenmassa wilde beïnvloeden. In de kerk van Saint-Solenne hield hij voor het toegestroomde volk een preek over de passie van Christus, waarna er water uit het kruisbeeld vloeide.⁹⁶ In Saint-Vanne promootte Richard eveneens actief de cultus van de patroonheilige naar leken toe, onder meer door het sermoen *Gaude plebus Virdunica*, waarbij de cultus specifiek gelinkt werd aan de stedelingen van Verdun.⁹⁷ Hoewel deze voorbeelden geen toonbeelden zijn van actieve predicatie waarbij de abt zelf op leken toestapte, tonen ze wel aan dat in de representatie van Richard deze abt het als zijn plicht zag de christelijke weldaden onder behoeftigen te verspreiden, een visie die aansloot bij zijn gehele zelfrepresentatie als religieus virtuoos. Hoger werd immers al beschreven hoe Richard zich identificeerde met het leven van Christus, het voorbeeld bij uitstek voor de verspreiding van het woord Gods onder de gehele bevolking. Ook in de *Vita Magnerici* en de *Vita Madalvei*, alle nauw gelinkt aan Richards identiteitsvorming, werd geen tegenstelling gezien in het leven van een monnik en de taak van de seculiere clerus, waaronder predicatie.⁹⁸ Zoals Vanderputten reeds aantoonde, wijzen deze diverse voorbeelden er alle op dat Richards handelingen in de wereld, waaronder zijn predicatie, door zichzelf en zijn biografen beschouwd werden als een integraal deel van de identiteit die hij als religieus virtuoos kon aannemen en die zich niet diende te beperken tot louter monastieke handelingen.⁹⁹

Het idee dat Richard willens nillens de religieuze plicht had om zich niet in eenzame contemplatie op te sluiten, maar zijn zegeningen onder alle behoeftigen te verdelen, werd nog duidelijker door latere bronnen beschreven. In de *Vita Theoderici* werd hij bijvoorbeeld omschreven als de morgenster, waarvan de heilige prediking niet alleen monniken op het juiste pad leidde, maar ook de ziel van eenvoudige boeren naar religie bracht en hen naar zijn voorbeeld deed leven.¹⁰⁰ Deze vergelijking met een stralende ster

⁹⁵ *et didicit ab illis formam orandi, quam instituit simpliciores et idiotas e saeculo ad se confugientes pater Richardus in ingressu aecclesiarum dicere, in hanc formam... Hec orandi forma in omnibus monasteriis suis laycis tradebatur*; *ibid.*, p. 394; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 145.

⁹⁶ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 299; *Miracula sancti Solennis*, p. 78, hfst. 2; *Miracula Richardi*, p. 534.

⁹⁷ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 147.

⁹⁸ In de *Vita Magnerici*, door Richard als bron gebruikt voor de *Vita Rodingi*, was Magnericus monnik en prediker, *non solum in praedicatione admirabilis facundiae verum etiam in bonis operibus...* Eberwinus van Tholey, *Vita sancti Magnerici* p. 183, hfst. 1. In het tweede en derde hoofdstuk werd verhaald hoe hij wereldlijke heersers bijstond. *Ibid.*, p. 185-188, hfst. 2-3; De *Vita Madalvei*, die sterke overeenkomsten vertoont met Richards eigen leven, beschrijft hoe Madalveus zich ook tot het volk richtte en hen aanspoorde om vaker te bidden en de kerk te frequenteren. *Vita sancti Madalvei*, p. 194, hfst. 9; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 60.

⁹⁹ Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 141.

¹⁰⁰ *Qui videlicet abbas Richardus tamquam lucifer matutinus inter minora sidera effulsit, et late spargens sanctorum virtutum rutilans radios, caelestis praedicationis iubare totam Belgicam, Germaniam etiam partem maximam illustravit, innumera monachorum monasteria circumivit, agrestes a cultu pietatis eorum animos ad religionem unde erravit, revocavit,*

is tegelijk ook het eerste teruggevonden voorbeeld waarbij de lichtmetafoor ter beschrijving van de prediking van een abt en niet van een bisschop aangehaald werd.¹⁰¹ Deze appreciatie van Richards prediking in de *Vita Theoderici*, is niet verwonderlijk. Ook Thierry zelf, die door Richard opgeleid was, stond gekend als iemand die voor het gewone volk predikte, zoals ook in de *vita* meermaals aangetoond werd. Zo werd verhaald hoe hij naar Trier trok om daar de relieken van Egidius te vereren, waar hij ook de heilige mis vierde. Een zieke vrouw die over de verdiensten van Thierry gehoord had, liet zich naar hem dragen. De *vita* beschreef hoe de abt bewogen werd door mededogen voor de pijn van de vrouw, maar haar zwijgend liet wachten omdat hij eerst de heilige sacramenten wilde voltooien. Hierna liet hij haar het water drinken waarin hij eerst zijn handen gewassen had, waarna ze van haar koorts verlost werd. Een andere zieke vrouw die in hetzelfde gastenhuis als de abt verbleef, genas hij door voor haar te bidden en haar zijn resterende voedsel in naam van God te laten opeten.¹⁰² Een gelijkaardig relaas werd in het volgende hoofdstuk van de *vita* vermeld. Hier was Thierry op weg naar Keulen waar hij een mis hield in Juliers om te bidden voor zijn abdij en zijn dank te betuigen. Daar in de buurt woonde een vrouw die al negen maanden leed onder een zware ziekte. Deze had in een visioen de opdracht gekregen om aan de abt die de volgende dag de mis zou opdragen, gezegend brood te vragen. Hoewel niemand over de aanwezigheid van de abt gehoord had, werd ze door enkele verwanten naar de kerk gebracht waar ze na de mis om de zegen van Thierry vroeg. Hij twijfelde over het contact met de lekenvrouw, maar zegende ten slotte vijf hosties en bad voor haar. Hoewel de vrouw al lang tijd eten weigerde, at ze de vijf gezegende hosties. Daarna liet Thierry haar vissen brengen, die ze ook als maaltijd tot zich nam, waarna ze snel herstelde. Wanneer ze de abt uit dankbaarheid haar gastvrijheid wilde aanbieden, wees hij deze verdiensten toe aan God en niet aan zichzelf en weigerde hij alle eer die hem bewezen werd.¹⁰³

Dergelijke mirakelverhalen lijken op het eerste zicht een toevoeging te zijn van de hagiograaf die de heiligheid van de abt wilde benadrukken. Toch is het opvallend dat elk mirakel zowel de contacten van Thierry met eenvoudige leken beschreef, waarbij hij hen uit mededogen genas, als de afgeslotenheid van de abt benadrukte. Enerzijds was zijn reputatie onder het gewone volk gekend en wenste hij hen ook te helpen, anderzijds weigerde hij om meer dan nodig te praten met zieken, liet hij het volbrengen van de

et suo exemplo vivere instituit. Vita Theoderici abbatis Andaginensis, p. 41. Hetzelfde citaat werd ook weergegeven in *Vita Richardi*, p. 284, hfst. 9.

¹⁰¹ Ook de kroniek van Saint-Mihiel vergeleek abt Nanther met de morgenster, maar dit was niet in het kader van mogelijke prediking. *Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Virdunensi*, p. 13, hfst. 9. Ook andere lichtmetaforen die voor abten gebruikt worden, hebben niet de prediking maar meer algemeen de abbatiale leiderschapstaak op het oog. Zie onder meer ook de *Vita Gerardi*.

¹⁰² *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 50, hfst. 23.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 50-51, hfst. 24.

sacramenten steeds voorgaan op zijn interventie en trok zich na het volbrengen van het mirakel snel terug om niet het voorwerp van lofbetuigingen te zijn. Op deze manier kon het contact met de eenvoudige lekenwereld toch als iets positiefs voorgesteld worden. Ook verder in het leven van Thierry nog werd zijn relatie met het volk beschreven. Wanneer de abt in 1076 op terugweg was van een pelgrimage naar Rome en langs Reims passeerde; kwam een deel van het volk op hem af en vroeg hem om God om regen te smeken. Door de harde winter en droge, warme zomer dreigde immers een hongersnood. Thierry liet de hele stad een dag vasten om de toorn van God te stoppen. De volgende dag preekte hij voor het volk over de stad Nineve waar de penitentie van de inwoners en hun nederige tranen God behaagd hadden. Tijdens dit sermoen vloeiden ook onder het volk de tranen rijkelijk, waarna de lang verwachte regen neerviel en een eind gemaakt werd aan de verschroeiende droogte.¹⁰⁴ Het later gedateerde *Cantatorium* gaf een licht gewijzigde versie van deze interventie. Hierbij waren het de aartsbisschop en notabelen van de stad die Thierry's hulp inriepen tegen de droogte. Nadat Thierry hen had aangespoord hun bezit aan de armen te geven, begon het te regenen.¹⁰⁵ In beide gevallen was het echter de interventie van de abt die de morele status van leken had verbeterd. Ook op het einde van zijn leven bleek dat Thierry er niet voor terugdeinsde zijn religieuze weldaden te delen met het volk. Wanneer hij reeds ziek in een draagbed naar de abdij gedragen werd, trok zijn aanwezigheid het volk uit de nabijgelegen dorpen aan. Thierry liet zich daarom in het midden van een open veld neerzetten zodat hij de menigte kon toespreken en zegenen alvorens hij zich in de abdij terugtrok.¹⁰⁶

Deze representatie van Thierry als prediker is vermoedelijk niet volledig op een hagiografisch discours gebaseerd, maar – net zoals in het geval van Richard – op de zelfrepresentatie van de abt. Hoewel de voorgeschiedenis van Thierry als oblaat zeer verschillend is van de seculiere carrière van Richard, werd hij mogelijks wel als Richards leerling door diens ideeën geïnspireerd. Zoals in het derde hoofdstuk reeds aangegeven werd, onderwees Thierry in de kloosterschool van Lobbes onder het abbatiaat van Richard immers in de *litterae et mores*, een term die voornamelijk geassocieerd wordt met het onderricht aan kathedraalscholen en niet aan kloosterscholen.¹⁰⁷ Het lijkt in dit opzicht helemaal niet onwaarschijnlijk dat Thierry ook geïnspireerd werd door de andere ideeën die Richard in zijn seculiere opleiding had opgedaan, en dat hij het net als Richard als een deel van zijn taak beschouwde om het volk bij te staan in hun religieuze zoektocht, ondanks het gevaar dat de wereld kon vormen voor de ziel.

¹⁰⁴ Ibid., p 52, hfst. 26.

¹⁰⁵ Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 98-99, hfst. 37.

¹⁰⁶ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 54, hfst. 29.

¹⁰⁷ Zie hoofdstuk 3.1.

Gerwin van Saint-Riquier, een uitzonderlijk voorbeeld van prediking

Ook Gerwin van Saint-Riquier, een tijdgenoot van Thierry, die eveneens leerling van Richard was en tevens net als hij een opleiding genoot aan de kathedraalschool van Reims, vertoont hiermee veel overeenkomsten. De kroniek van Saint-Riquier, rond dezelfde periode ontstaan als de *Vita Theoderici*, belichtte uitgebreid de handelingen van Gerwin. Zo werd beschreven hoe Gerwin, wanneer hij zich buiten de abdij moest begeven, steeds psalmen zong en over het heil preekte, naar het voorbeeld van de patroonheilige Riquier. Hierbij spoorde de abt elkeen aan tot penitentie, maar gaf zichzelf ook over aan intens gebed.¹⁰⁸ Met deze acties zette hij een bestaande abbatiale traditie van zijn abdij verder. Ook Gerwins voorganger Angelram werd immers door Hariulf beschreven als een man die zijn zegeningen buiten de abdij verspreidde, hoewel dit zich voornamelijk concentreerde op het uitdelen van aalmoezen aan armen.¹⁰⁹ Gerwins handelingen gingen echter een stuk verder. Hariulf vertelde immers dat Gerwin zo vol zorg en ijver was om de zielen van zondaars te redden, dat hij meeleed met hen die door de zondenlast terneergedrukt werden.¹¹⁰ Zo bracht hij niet alleen criminelen tot inkeer maar vervulde met vuur de plichten van een evangelist en een apostel, zonder die naam te hebben. Hij trok door Neustrië, Vlaanderen, Gallië en zelfs Hongarije om de biecht van zondaars te aanhoren en hen tot een beter leven aan te sporen.¹¹¹ Bij deze acties verwees Hariulf naar de plicht om in het licht te staan, om zo de mensheid te redden.¹¹² Gerwin trok echter niet alleen naar buiten om zielen te redden. In de abdij had hij ook een speciale cel laten inrichten waar hij zondaars liet biechten en waar hij hen met gebed terug tot God leidde.¹¹³ Dat dergelijk gedrag voor een abt helemaal niet vanzelfsprekend was, bleek echter uit het vervolg van het hoofdstuk. Verschillende seculiere geestelijken waren gechoqueerd dat een man die geen bisschop was, predikte zonder dat hij hiervoor een speciaal legaat van de paus had verkregen. Ook het idee dat hij zich functies toe-eigende die hem niet toebehoorden, zoals het aanhoren van de biecht of het bekeren van zondaars, werd sterk afgekeurd. Dit kwam ter ore van paus Leo IX, die de abt in Rome ontbood om zich voor zijn gedrag te

¹⁰⁸ *Si quolibet iter agebat, more sancti ac beatissimi patris nostri Richarii, aut psalmi ex ore ejus resonabant, aut salutaris praedicatio, seu correctionis admonitio audiebatur.* Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 249, boek 4, hfst. 26.

¹⁰⁹ Ibid., p. 194-195, boek 4, hfst. 8.

¹¹⁰ *Praeterea tanta illi erat in convertendis atque salvandis peccatorum animabus curae instantia, ut peccaminum fasce oppressis mirabiliter compatiens et concurrens...* Ibid., p. 263, boek 4, hfst. 27; Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 106.

¹¹¹ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 250, boek 4, hfst. 27.

¹¹² *Posui te in lucem gentium, ut is in salutem.* Ibid., p. 250-251, boek 4, hfst. 27. Deze zinsnede was een verwijzing naar Jesaja, 49, 6: *Ik stel u aan om een licht voor de volken te zijn: mijn heil moet reiken tot in de uithoeken van de aarde.*

¹¹³ Ibid., p. 251, boek 4, hfst. 27.

verantwoorden. Wanneer Gerwin echter alles had toegelicht, verkreeg hij van de paus de toestemming om zijn activiteiten verder te zetten.¹¹⁴ Elders in de kroniek verbond Hariulf de prediking van Gerwin nog aan het gebeuren van verscheidene mirakelen die overeenkomsten vertonen met de mirakelen door Thierry van Saint-Hubert. Zo genas hij net als Thierry een vrouw door haar water te laten drinken waar hij zijn handen in gewassen had.¹¹⁵

Hoewel in de kroniek van Saint-Riquier uitzonderlijk uitgebreide beschrijvingen van een predikende abt te vinden zijn, werd er eveneens nadrukkelijk op gewezen dat dergelijk gedrag niet vanzelfsprekend was en tevens door velen bekritiseerd werd. Het algemene verwachtingspatroon dat abten zich zouden beperken tot strikt monastieke taken en dat het aan bisschoppen was om zich te bekommeren om de spirituele noden van leken, verklaart ook waarom de predicatie-activiteiten van Richard bijvoorbeeld zo omzichtig omschreven werden, of waarom bij een zeer groot deel van de abten dergelijke beschrijvingen ontbreken.

Over Olbert van Gembloux bijvoorbeeld werd in de *gesta* benadrukt dat hij van kindsbeen af in de beslotenheid van de kloosterwereld was opgegroeid en deze ook verkoos, hoewel hij een goed inzicht had in het functioneren van de wereld.¹¹⁶ Ook in het leven van Poppo van Stavelot werd geen melding gemaakt van een actieve politiek tot prediking, ondanks verschillende verwijzingen naar zijn goede invloed op leken, die hoger reeds besproken werden. De *Vita Gerardi*, tevens geschreven rond 1074 over deze tiende-eeuwse abt, verwees voornamelijk naar Gerards drang naar afgeslotenheid en contemplatie, ondanks zijn vele contacten met leken. Een van de weinige momenten waarbij zonder specifieke aanleiding gewezen werd op Gerards invloed op leken, was wanneer hij met enkele leken op weg was naar Marchiennes. Tijdens deze tocht weigerde de abt rond etenstijd het aangeboden voedsel omdat er vis ontbrak, wat het voedsel ongepast maakte voor een monnik. Wanneer men Gerard probeerde te overhalen, liet een overvliegende sperwer plots een vis vallen. Van deze vis at hij een gedeelte maar liet de rest van de vis naar de kuikens van de sperwer brengen omdat hij niet wilde dat zij honger zouden leiden omdat de vis toevallig Gods wil moest volbrengen. Deze amusante anekdote werd afgerond met de mededeling dat Gerard zo aan zijn metgezellen mededogen en soberheid leerde.¹¹⁷

¹¹⁴ Ibid., p. 251-252, boek 4, hfst. 27.

¹¹⁵ Ibid., p. 255, boek 4, hfst. 28.

¹¹⁶ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 540-541, hfst. 43.

¹¹⁷ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 672-673, hfst. 22.

5.2.4 Uiteenlopende visies

De kritiek die op Gerwin van Saint-Riquier geleverd werd, was zeker niet uniek en past binnen de bredere kerkelijke evoluties gedurende de tweede helft van de elfde eeuw. Waar in de tiende-eeuwse bronnen prediking of de omgang met leken amper een onderwerp van discussie was, werd het in de elfde eeuw steeds meer betrokken in debat. Petrus Damianus (1007-1072), zelf een streng asceet die pleitte voor een zuivering van seculiere clerus, was gekant tegen prediking door monniken en propageerde de superioriteit van terugtrekking. Wel gaf hij aan dat er verschillende mogelijkheden voor leken waren om ook een vroom leven te leiden.¹¹⁸ Vanaf het laatste kwart van de elfde eeuw, de ontstaansperiode van de kroniek van Saint-Riquier, stelden de debatten rond de Gregoriaanse hervorming de verhouding tussen leken en monniken verder op scherp. In deze context werden de monastieke afgeslotenheid en de taken van een abt in de wereld met argusogen gevolgd door verschillende partijen die zich allen beriepen op de reguliere traditie om hun standpunt kracht bij te zetten. De nadruk op de zuiverheid van priesters met aandacht voor simonie, nicolaïsme en lekeninvestituur kon een extra argument vormen in de argumentatie voor monastieke prediking en zielenzorg. Monniken belichaamden immers de ideale deugden die van alle priesters verlangd werden. De ethiek om de wereld te bekeren kwam daarom in deze periode steeds meer bij monniken te liggen. Voor abten kon dus het recht op preken erkend worden als gepast monastiek gedrag, indien er pauselijke toestemming voor verkregen werd. Sinds het verschijnen van het vervalste decreet van Bonifatius IV in het begin van de elfde eeuw, werd deze praktijk ook verder wettelijk onderbouwd. In 1140 stelde het *Decretum Gratianum* dat monniken, net als priesters legitiem alle aspecten van de priesterlijke dienst mochten uitoefenen, op voorwaarde dat ze gekozen waren door het volk, gewijd waren door de bisschop en de toestemming van hun abt hadden verkregen.¹¹⁹

Deze debatten en decreten zorgden echter niet voor uniformisering maar eerder voor diversificatie. Zo doken op het einde van de elfde eeuw verschillende rondtrekkende predikers op, zoals Werricus van Gent of Ramihrdus, die hun monastieke taken erg ruim invulden.¹²⁰ Mogelijks verwees Sigebert van Gembloux naar dergelijke figuren wanneer

¹¹⁸ Jestice, *Wayward monks*, p. 227; Ienje Van 't Spijker, *Fictions of the inner life: religious literature and formation of the self in the eleventh and twelfth centuries*, Turnhout: Brepols (2004), p. 24.

¹¹⁹ *Decretum Gratianum*, in: Aemilius Friedberg (ed.), *Corpus iuris canonici*, 1, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt (1959), kol. 765-66, hfst. 19 zoals vermeld bij Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, p. 69.

¹²⁰ Deze figuren zullen hier niet uitgebreider behandeld worden omdat zij geen abten waren. Voor meer info: Dereine, "Les prédicateurs "apostoliques" dans les diocèses de Thérouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1075-1125", p. 171-189.

hij schreef over gevaarlijke figuren die de massa ophitsten tegen de clerus en de traditionele kerk.¹²¹ Ook Rupert van Deutz beschouwde prediking en zielenzorg niet als de ware navolging van de apostelen. Echt apostolisch leefden voor hem kloosterlingen die zich concentreerden op contemplatie en intercessie door gebed. Hij stond wel het theoretische recht tot preken voor, maar niet de praktijk waarbij de monniken ook daadwerkelijk buiten het klooster zouden trekken.¹²²

De voorbeelden van predikende abten blijven dan ook erg schaars. Lambertus van Sint-Bertijns stond evenmin bekend als actieve prediker. In de proloog van het *Tractatus de moribus* werd het weldadig effect van zijn *praedicatio* voor de gehele Kerk vergeleken met de aankomst in Jeruzalem voor de vluchtenden uit Babylonië, zonder enige verdere verwijzing.¹²³ De *gesta* beschreven hoe de abt via zijn goede raad en zijn voorbeeld anderen kon aansporen, zodat zijn oordeel van groot nut was voor zowel leken als de clerus in zeer diverse zaken. Het vervolg van de tekst concentreerde zich evenwel op tussenkomsten in diverse monastieke gemeenschappen.¹²⁴ Deze hervormingen naar cluniacenserinspiratie waren dan ook de voornaamste verwezenlijking van Lambertus en hiervoor werkte hij wel nauw samen met leken en bisschoppen.¹²⁵ Aanwijzingen over een gerichte politiek van Lambertus om zich ook tot de bekering van leken te richten, zijn er echter niet in de *gesta*.

5.2.5 Abten-bisschoppen

Ook andere twaalfde-eeuwse bronnen lijken er op te wijzen dat abten zelden actief de wereld introkken. De twee meest uitgesproken voorbeelden waarbij prediking kon opgemerkt worden, namelijk Arnulfus van Oudenburg en Odo van Doornik, hadden beiden in hun leven immers ook een bisschoppelijke periode. Dit schonk hun handelingen

¹²¹ Sigebert van Gembloux, *Chronica*, p. 363; Dereine, "Les prédicateurs "apostoliques" dans les diocèses de Thérouanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1075-1125", p. 172.

¹²² Van 't Spijker, *Traditie en vernieuwing in heiligenlevens*, p. 141; Van Engen, *Rupert of Deutz*, p. 271. Van Engen verwijst naar het geschrift *De vita vere apostolica* van Rupert van Deutz.

¹²³ *Per hunc venerabilem patrem aecclesiae iam dicte salutis venit et causa salutis, quam effugatis hostibus de babylonia, Ierusalem sua praedicatione effecit. Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini*, p. 947.

¹²⁴ *Sublimatus igitur hoc ordine in honoris culmine, coepit bonorum virorum in agendis uti consilio et eorum per omnia sapienter informari exemplo, quo insurgentes contra se repelleret hostes et tumultuantium insolescentes compesceret lites. Cui in processu temporis multa mentis inhesit industria, quam subsecuta est tanta in omnibus quae agebat efficacia et gratia, ut nil in propriis vel alienis, nil in militaribus vel in regularibus, nil in popularibus vel in negociis aecclesiasticis, nil in laicorum placitis vel in clericorum synodis ortum est tam diversum tamque inextricabile; quod suo non expediret iudicio perfacile.* Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 645, hfst. 7.

¹²⁵ Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 51.

uiteraard een andere dimensie aangezien prediking al van bij oorsprong een bisschoppelijke taak was.

Zo werd in de *Vita Arnulfi* door Hariulf - die zich ook positief uitliet over de prediking van Gerwin van Saint-Riquier - beschreven hoe Arnulfus in 1083 als gezant naar Vlaanderen gestuurd werd om te bemiddelen in een conflict in verband met de bisschopsstoel van Terwaan. Hij beperkte zich echter niet tot deze opdracht, want wanneer zijn taak volbracht was, bleef hij in Vlaanderen rondtrekken en vrede stichten. Hariulf benadrukte hoe door deze predicatie en het voorbeeld van Arnulfus' heiligheid de zielen verzacht en verzoend werden. Ook zorgde zijn predicatie voor enkele mirakelen. Het was ten gevolge van deze actie in Vlaanderen dat hem de Sint-Pieterskerk in Oudenburg geschonken werd, die Arnulfus uitbouwde tot een benedictijnerabdij.¹²⁶ Op deze manier verbond Hariulf de stichting van de abdij waarvan hij zelf de derde abt was, aan een algemene prediking door Arnulfus in Vlaanderen. Belangrijk echter is dat hij deze actie expliciet verbond met de functie van Arnulfus als bisschop van Soissons en niet met zijn vroegere functie als abt van Saint-Médard.¹²⁷

Meer nog dan een bisschoppelijke representatie, werd in de *Vita Arnulfi* een heilige geschetst, getuige de verschillende mirakelverhalen in de *vita*. Deze vervolmaakten het portret van een heilige stichter en dienden niet als modelvoorbeeld van abbatiaal of bisschoppelijk leiderschap. De uitgebreide beschrijving van de prediking van Arnulfus werd dus in deze beschrijving eerder als een uitvloeisel van zijn exceptionele heiligheid en religieuze virtuositeit gezien, eerder dan als louter bisschoppelijk gedrag.

De beschrijving van het leven van Odo van Doornik door Amand de Castelle schetst een licht ander beeld, hoewel er ook overeenkomsten zijn met Arnulfus van Oudenburg. Zoals hoger al beschreven werd, kende Odo een divers parcours van leraar aan de kathedraalschool, naar een leven in eremitische inspiratie, tot abt van Sint-Maarten in Doornik en uiteindelijk bisschop van Kamerijk. Al als leraar inspireerde hij velen met zijn prediking en gedrag, waarop dezen zich afkeerden van de wereld.¹²⁸ Eenmaal Odo voor het monastieke leven had gekozen als abt van Sint-Maarten, omschreef Amand de

¹²⁶ *Vir Domini Arnulfus verbo dulcifluae praedicationis et exemplis eximiae sanctitatis mirabili modo mansuefecit, et corda crudelium ad concordiae tenorem, licet valde laboriose, complacavit.* Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, kol. 1412-1417, hfst. 14-19.

¹²⁷ Voorbeelden van deze link met de bisschoppelijke ambt van Arnulf: *praesul sanctus Arnulfus sponte ac prompte properabat, ubicunque de pace et concordia esset agendum.* Ibid., kolom 1416, hfst. 19. In hoofdstuk 15 wordt Arnulfus met *sanctum episcopum* aangesproken. Ook in hoofdstuk 16 wordt de aansprektitel *venerandum sanctumque virum Arnulfum episcopum* gehanteerd.

¹²⁸ *Providebat bona non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus, ut sine offensione preesset aecllessiae, quam regebat. Apostolicae enim doctrinae gratia refulgebat et, quantum in se erat, omnes tam verbo predicationis quam optima morum institutione a secula revocabat.* Amand de Castelle, *De Odonis episcopi cameracensis vita vel moribus*, p. 943.

Castelle hoe Odo als een nieuw licht straalde over de omgeving en het volk zich hierdoor naar zijn prediking richtte. Zijn prediking ging zover dat gehuwden overgingen tot een heilige scheiding, of ouders en kinderen van elkaar gescheiden werden om de wereld te kunnen verlaten en – zoals in de tijd van de apostelen – hun bezit wegschonken voor een gemeenschappelijk leven.¹²⁹

Hoewel Amand de Castelle de meer bisschoppelijke lichtmetafoor hanteerde om de prediking van de abt mee aan te duiden, zijn er geen directe aanwijzingen in de tekst te vinden dat de biograaf Odo's aansporingen in tegenspraak vond tot zijn functie als abt. Een mogelijke verklaring hiervoor is dat de prediking vooral als gevolg had dat leken voor het kloosterleven kozen en zich niet louter richtte tot de spirituele noden van leken die in de wereld bleven. Verder in de tekst werd opnieuw de lichtmetafoor gehanteerd, maar deze keer om de overgang naar het episcopaat te beschrijven. Hier schreef Amand de Castelle immers dat zo'n licht van Christus (namelijk Odo) niet verborgen mocht blijven, maar iedereen in het huis van Christus moest verlichten en dat daarom Odo bevorderd werd tot bisschop van Kamerijk.¹³⁰ Hoewel de prediking van Odo als abt dus als geoorloofd werd voorgesteld, was de reden hiervoor niet dat het als een abbatiale taak werd beschouwd maar wel zijn uitzonderlijkheid die hem later ook het episcopaat bezorgde.

Op deze manier sluit het discours rond Odo's prediking aan bij de andere voorbeelden van abbatiale prediking doorheen de elfde eeuw. Dergelijk gedrag werd als uitzonderlijk beschouwd en was enkel geoorloofd voor abten die doorheen hun hele handelen blijf gaven van religieuze virtuositeit en meestal nauw aansluiting vonden bij de bisschoppelijke spiritualiteit. Enkel een beperkt aantal abten werd omschreven in nauw spiritueel contact met leken. Opmerkelijk is tevens dat dit niet noodzakelijk dezelfde figuren waren die goede banden onderhielden met de hoge aristocratie en dus al veel in de wereld aanwezig waren. Een figuur als Poppo van Stavelot, wiens contacten met de keizer erg goed waren, trok bijvoorbeeld niet zelf de wereld in om spirituele noden te vervullen.

Ondanks enkele constanten in abbatiale prediking, is wel een evolutie op te merken in de omgang met predikende abten gedurende de onderzochte periode. In de tiende eeuw besteedden bronnen amper aandacht aan dit gedrag. Vanaf de elfde eeuw echter werd het frequenter beschreven en ook omgeven met een discours van monastieke deugden. Dit kan gekaderd worden in de toenemende aandacht voor de strikt monastieke levenswijze

¹²⁹ *Ab omnibus qui per eum vel cum eo mundum reliquerant in abbatem eligitur, consecratur... Tunc vero quasi novem lumen in regione illa visum est oriri. Populus enim ad eius predicationem convertebatur. Inter coniugia consensu utriusque partis fiebant sancta divertia, patres a filiis, filii a parentes gladio verbi Dei dividebatur. Omnes sicut in tempore apostolorum in commune afferebant precia eorum quae possederant.* Ibid., p. 944.

¹³⁰ *Tantum lucernam sub modio Christus latere non patitur, sed per Dei gratiam, ut omnibus qui in domo eius sunt luceret, ad episcopatum Cameracensis ecclesiae assumitur.* Ibid., p. 944.

die van elke monnik geëist werd. Ook werden de voorbeelden vooral ingepast in een groter verhaal, waarbij de prediking een toevallige aanleiding was om de heiligheid van de abt aan te tonen, eerder dan een actieve levenskeuze. Later in de elfde eeuw lijkt het debat omtrent deze prediking zich verbreed te hebben. De passages in de bronnen die dergelijk gedrag beschreven, zijn in deze periode uitgebreider en bevatten ook meer directe referenties naar mogelijke discussies. Bij Gerwin, die persoonlijk de keuze gemaakt had om zich actief tot leken te richten, werd verwezen naar de kritiek die hij te verduren kreeg, maar eveneens naar de plaatselijke bisschop die zijn taak niet volbracht. Ook de beschrijvingen van Odo en Arnulfus focusten meer op de prediking als functie *an sich* en koppelden dit ook aan een bisschoppelijke gedrag. Op deze manier kwamen abten steeds meer op bisschoppelijk terrein terecht bij het uitbouwen van hun identiteit. Welke impact deze ontwikkeling en uitbreiding van het abbatiale zelfbewustzijn had op de relatie tot de bisschop, zal in het komende onderdeel aan bod komen.

5.3 Abten en bisschoppen: een complexe relatie

In de voorgaande hoofdstukken werd reeds duidelijk dat de monastieke leefwereld op vele domeinen doordrongen was van bisschoppelijke invloed. Op basis van deze vaststelling wil onderstaand luik van naderbij onderzoeken op welke manier de bisschoppelijke autoriteit zich verhiel tot de abbatiale autoriteit en hoe deze relatie zich ontwikkelde gedurende de tiende en elfde eeuw. Een exhaustief overzicht van alle bisschoppelijke-abbatiale relaties is echter niet het doel. Hiervoor is immers een onderzoek naar de ontwikkeling van de bisschoppelijke identiteit even noodzakelijk als een studie naar de abbatiale identiteit in de hoge middeleeuwen. Wel zal op basis van monastieke bronnen een overzicht geschetst worden van de verwachtingen die de kloosterwereld had van de bisschop, hoe dit evolueerde ten opzichte van de invulling van abbatiale autoriteit en welke reacties dit aan abt en gemeenschap ontlokte. Op vele domeinen was de grens tussen bisschoppelijke en abbatiale verantwoordelijkheden immers erg dun, zoals bij de hoger aangehaalde prediking, maar ook in zaken als de verkiezing van de abt of in het toezicht op de naleving van het reguliere leven. Zeker wanneer abten hun eigen verantwoordelijkheden gedurende de elfde eeuw gingen uitbreiden, begaven zij zich vaak op traditioneel bisschoppelijk terrein. Daarnaast bemoeiden bisschoppen zich al sinds de late oudheid met het kloosterwezen, maar verschilde de mate van betrokkenheid sterk afhankelijk van de tijdsgeest en persoonlijkheid.

5.3.1 Historische banden

De juridische verstrengeling van bisschoppen en kloosterwereld dateert van het concilie van Chalcedon in 451, wanneer werd vastgelegd dat alle kloosters onderworpen waren aan de autoriteit van de bisschop van hun dioceses. Hierdoor werd bisschoppelijke jurisdictie over abdijen de norm voor de gehele middeleeuwse periode. Enkel uitzonderingen konden hieraan via exempties vrijgesteld worden.¹³¹ Spiritueel gezien oefende het monastieke ideaal een invloed uit op de bisschoppelijke identiteit, in die zin dat vanaf de vroege middeleeuwen het ideaalbeeld van de monnik-bisschop in heiligenlevens ontstond met als typevoorbeeld Martinus van Tours. Verschillende *vitae* over heilige bisschoppen werden vervaardigd in de scriptoria van abdijen, vaak omdat deze bisschoppen als stichters of vroege abten van de gemeenschap ook tot patroonheiligen uitgeroepen waren. Gedurende de vroege middeleeuwen werd het episcopaat ook frequent gecombineerd met de functie van abt.¹³² Dergelijke bisschoppen werden verscheurd door het monastieke ascetisch ideaal, ver van de wereld enerzijds en de pastorale taak en evangelisering anderzijds.¹³³ Deze laatste taak in de wereld werd vaak met het *topos* van nederigheid en terughoudendheid omschreven, alsof ze zelf liever enkel het monastieke ideaal zouden navolgen en de contacten met de wereld wilden vermijden. Naast dit monastieke discours om de bisschoppelijke identiteit mee te omschrijven, bestond echter ook wereldlijke realiteit. Vanaf de Karolingische periode verkregen bisschoppen immers steeds vaker institutionele wereldlijke macht, stonden ze de vorst bij in zijn beleid en cumuleerden de positie van bisschop en graaf.¹³⁴ Wanneer vanaf de tiende eeuw het monastieke ideaal aan belang toenam, werd in monastieke scriptoria het beeld van de “bisschop-monnik” veelvuldig neergepend. De bisschoppen hechtten ook een groot belang aan de monastieke levenswijze, getuige de verschillende hervormingen die velen onder hen doorvoerden. Daarnaast probeerde het episcopaat vanaf de tweede helft van de tiende eeuw haar macht in de bisschopsstad en

¹³¹ Dunn, *The emergence of monasticism*, p. 96. Rosenwein onderzocht de veranderingen in de bisschoppelijke exempties gedurende de middeleeuwen met een nadruk op de elfde eeuw. Barbara Rosenwein, *Negotiating space. Power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*, Ithaca, New York (1999).

¹³² De omgekeerde situatie, dat een abt aangesteld werd tot bisschop en beide functies wilde combineren, kwam veel minder voor en werd ook als minder wenselijk beschouwd. Michel Parisse, "Princes laïques et/ou moines, les évêques du X^e siècle", in: *Il secolo di ferro. Mito e realtà del secolo X*, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo (1991), p. 468-469; Hahn, *Portrayed on the heart: narrative effect in pictorial lives of saints from the tenth through the thirteenth century*, 170-200; Wagner, "La vie culturelle à Gorze", p. 224.

¹³³ Henriot, *La parole et la prière*, p. 200.

¹³⁴ Iogna-Prat, *La maison dieu*, p. 206; Parisse, "Princes laïques et/ou moines, les évêques du X^e siècle", p. 409, 449-450, 455.

het bisdom verder te vergroten. Langzaam echter wilden ook abten zich gaan positioneren ten opzichte van dit bisschoppelijk-monastiek discours.¹³⁵

Met deze voorgeschiedenis is het niet verbazingwekkend dat de verhoudingen tussen het episcopaat en abten of monnikengemeenschappen verschillende vormen konden aannemen doorheen de hoge middeleeuwen. In de hervormingsliteratuur in de traditie van Hallinger zijn vaak twee tegengestelde modellen van bisschoppelijke interpellaties voorop gesteld. Door de exempties die Cluny kon verwerven, is soms te simplistisch aangenomen dat monastieke hervorming in de geest van Cluny automatisch het nastreven van een grotere onafhankelijkheid van de bisschop met zich meebracht. Daartegenover stond de Lotharingische hervormingsbeweging waarbij de bisschop een grote historische verantwoordelijkheid had over het kloosterwezen.¹³⁶ Dergelijk dualiteit is echter veel te rigide. Verschillende golven van hervorming leidden immers niet tot een vergaande verwijdering tussen de abdijen en het episcopaat, en er bleven nauwe banden bestaan tussen bisschoppen en abten.¹³⁷ Desondanks zijn er wel evoluties te onderscheiden in de monastieke verwachtingen tegenover het episcopaat zoals hieronder zal geschetst worden.

5.3.2 Bisschoppelijke verantwoordelijkheid in de tiende eeuw

Uit de tiende-eeuwse bronnen blijkt de grote verantwoordelijkheid tegenover abdijen die aan bisschoppen toegedicht werd. Tevens werd hierin bisschoppelijk initiatief meer op de voorgrond gebracht dan abbatiaal initiatief. Uiteraard was dit afhankelijk van enkele sterke sturende figuren. In het bisdom Metz bijvoorbeeld was Adalbero I van cruciaal belang in de verschillende monastieke hervormingsinitiatieven die ondernomen werden. Ook voor de Ierse aanwezigheid in Lotharingen was de bisschoppelijke ondersteuning van cruciaal belang.¹³⁸ Hoewel deze Ieren zelf niet uit een benedictijnertraditie afkomstig

¹³⁵ Goullet, "Vers une typologie des réécritures hagiographiques", p. 129-130; Parisse, "Princes laïques et/ou moines, les évêques du X^e siècle", p. 481-482, 505.

¹³⁶ Jean-François Lemarignier, "Political and monastic structures in France at the End of the Tenth and the beginning of the eleventh century", in: Fredric Cheyette (ed.), *Lordship and community in medieval Europe: selected readings*, New York: Holt (1968); Hallinger, *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*. Deflou-Leca stelde dat er diverse vormen van deze bisschoppelijk exempties bestonden, waarbij de totale exemptie zelden voorkwam, ook niet in abdijen in de invloedzone van Cluny. Deflou-Leca, "Réforme et réseaux de dépendances dans le monachisme post-carolingien (X^e - XI^e siècles)", p. 58.

¹³⁷ John S. Ott, Anna Trumbore Jones, "Introduction: the bishop reformed", in: John S. Ott, Anna Trumbore Jones (eds.), *The bishop reformed: studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages*, Aldershot: Ashgate (2007), p. 16.

¹³⁸ Dit was omgekeerd in de vroeg middeleeuwen wanneer de Ierse monniken de macht van de bisschop becontesteerden. Wagner, Parisse, *Gorze au XI^e siècle*, p. 194.

waren, vormden ze een sterke steunpilaar voor de hervorming van bisschoppelijke kloosters.¹³⁹ Het duidelijkste voorbeeld uit dit onderzoek is uiteraard Kaddroë. De *Vita Kaddroe* benadrukte de rol die Adalbero speelde in de keuze van Kaddroë als abt van Saint-Felix. Wanneer de bisschop immers hoorde vertellen over de deugden van deze man – op dit moment reeds abt in Waulsort – wilde hij hem bij zich roepen. Op de feestdag van de H. Gorgo kwam Kaddroë naar Metz en werd hij bij de bisschop geroepen om de leiding van Saint-Felix op zich te nemen.¹⁴⁰ De precieze procedure of relatie tussen Adalbero, abt en gemeenschap werd niet uit de doeken gedaan. Dat de associaties met de bisschoppen van Metz echter zeer positief waren, blijkt ook verder in de tekst waar de dood van Adalbero en zijn opvolging door bisschop Thierry I beschreven werd. Volgens de *vita* was het immers diens liefde voor God en voor Kaddroë die er voor zorgde dat de bisschop meerdere *beneficia* aan de abdij schonk. Tevens was het bisschoppelijk ontzag voor de abt zo groot dat hij hem vaak bij zich riep om naar zijn wijze raad te luisteren.¹⁴¹ Dit positieve beeld van de wederzijdse verstandhouding tussen bisschop en abt en van de bisschoppelijke verantwoordelijkheden tegenover de abdijen in zijn dioceses, werd nog tijdens het leven van bisschop Thierry I, maar wel reeds na overlijden van Kaddroë neergepend door een monnik van de abdij. De opdrachtgever hiervoor was vermoedelijk abt Immo van Gorze, een abdij waar de bisschoppen van Metz eveneens een grote rol gespeeld hadden.¹⁴²

Dergelijk beeld van de bisschoppelijke rol bleef nog enige tijd doorleven. Op het einde van de tiende of begin van de elfde eeuw werd in de abdij van Saint-Clemens – de nieuwe benaming van Saint-Felix sinds de interventie van Kaddroë – een metrische *vita* van S. Clemens geschreven. Hierin werd benadrukt dat de abdij in de tiende eeuw in erg slechte staat was en door bisschop Adalbero toevertrouwd was aan Kaddroë, naar wie de heilige Clemens zelf zou gevraagd hebben in een visioen aan de bisschop.¹⁴³

Eenzelfde visie op de bisschoppelijke inmenging van Adalbero in het kloosterwezen, is ook terug te vinden in bronnen uit Gorze. Zowel de *Miracula S. Gorgonii* als de *Vita Johannis* benadrukten de noodzakelijke inbreng van Adalbero voor het herstel van de abdij. De *miracula* bijvoorbeeld koppelden het bisschopsambt van Adalbero expliciet aan een

¹³⁹ Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", p. 955-956.

¹⁴⁰ *Vita sancti Cadroae*, p. 496, hfst. 24.

¹⁴¹ *Unde amore dei domnique Kaddroe, qui eum unice dilexerat, locum B. Felicis his, quibus hodie usque in eo Christo militantes utuntur beneficiis auxit et praediis, ipsumque beatum virum sciebat habere, atque ad se crebro vocatum, quia spiritum consilii virum sciebat habere, audiebat...* Ibid., p. 499, hfst. 32.

¹⁴² Thierry I stierf in 984, de *Vita Kaddroe* werd vermoedelijk geschreven in 982-983. Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine" p. 633-634.

¹⁴³ De Gaiffier, "Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë", p. 34-35.

belofte tot herstel van de abdij.¹⁴⁴ De *Vita Johannis* behandelde tevens uitgebreid de figuur van Adalbero. Zijn aanstelling tot bisschop werd besproken, maar vooral zijn inspanningen voor het kloosterwezen in zijn diocees, werden bejubeld. Voor Gorze was de bisschoppelijke voorkeur aldus de *vita* echter het grootst, door zijn liefde voor het heilige leven van figuren als abt Einold en Johannes.¹⁴⁵ Dergelijke ingrijpende initiatieven door de bisschop werden dus positief onthaald. Meer nog, zoals verder in de bronnen blijkt, werd Adalbero zelfs aangemoedigd tot actieve betrokkenheid. In de *miracula* was het de heilige Gorgo die de bisschop terechtwees omdat hij het domein bij Varangeville weigerde aan de abdij terug te geven, waarna de bisschop in Gorze boete deed.¹⁴⁶ Ook in de *vita* werd de bisschop in meerdere hoofdstukken op zijn verantwoordelijkheden gewezen, voornamelijk gefocust op de rechten en bezittingen van de abdij en de aansturende rol van Johannes.¹⁴⁷ Hoewel de relatie tussen bisschop en abt weinig uitgewerkt werd in deze bronnen, werd wel duidelijk dat de verwachte relatie tussen bisschop en gemeenschap gebaseerd was op samenwerking. De bisschop had hierbij verantwoordelijkheden tegenover de abdij, waarop de monniken hem konden wijzen wanneer hij zelf tekort schoot.

Dergelijke positieve associatie tegenover bisschoppelijke inbreng was niet verwonderlijk, gezien verschillende patroonheiligen van abdijen ook bisschoppen waren. Op het einde van de tiende eeuw werden over deze bisschoppen verschillende heiligenlevens vervaardigd waarin zowel bisschoppelijke als monastieke kenmerken benadrukt werden. In dit ideaal van “bisschop-monnik” werd een seculiere wijding gecombineerd met de monastieke deugden. Op deze wijze kristalliseerden de monastieke hagiografen de aspiraties van hun tijd, met het kloosterleven als hoogste en uitverkoren levenswijze voor elke heilige.¹⁴⁸

Dergelijk streven is bijvoorbeeld af te lezen in de *Vita Chrodegangi*, die op het eind van de tiende eeuw in Gorze geschreven werd. Hierin werden de deugden van Chrodegang, de achtste-eeuwse bisschop van Metz, uitgebreid behandeld, waaronder verschillende monastieke deugden. Hij ondersteunde actief monastieke gemeenschappen zoals Gorze en droeg zulke nederige kleren dat hij niet als bisschop herkend werd.¹⁴⁹ Daarnaast oefende Chrodegang ook niet-monastieke taken uit, zoals het verspreiden van het woord

¹⁴⁴ Adalbero was voor hij bisschop werd, in Gorze gaan bidden voor de heilige. Daar vond hij mest van ezels rond het altaar en smeekte God dat als hij bisschop zou worden, hij de abdij in zijn oude toestand zou herstellen. *Miracula s. Gorgonii*, in: Monique Goullet, et al. (eds.); *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze. Vie de Saint Chrodegang, Panégyrique et Miracles de saint Gorgon*, Mesnil-sur-L'Estrée: Firmin-Didot (2010), p. 166, hfst. 8.

¹⁴⁵ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 76-79, hfst. 41.

¹⁴⁶ *Miracula s. Gorgonii*, p. 166, hfst. 10; Zie ook Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis* p. 124, hfst. 95.

¹⁴⁷ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 126-128, hfst. 97-100; p. 136-140, hfst. 110-111.

¹⁴⁸ Goullet, "Vers une typologie des réécritures hagiographiques", p. 129-130.

¹⁴⁹ *Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, p. 70-74, hfst. 19-20.

van God en prediking tot een deugdelijke levenswandel.¹⁵⁰ Een dergelijke portrettering van bisschoppen waarbij deze leefden volgens de monastieke deugden maar tegelijk ook een wereldlijke roeping dienden te onderhouden, komt ook voor bij andere bronnen uit de Gorzercontext.¹⁵¹ Mogelijks werd dit beeld voor een deel ook gecreëerd aan de abdij school van Gorze, waar verschillende bisschoppen hun opleiding hadden gekregen in zowel theologische bespiegelingen als technische zaken zoals canoniek recht.¹⁵²

Het amalgaan van monastieke en meer seculiere kenmerken dat op deze wijze aan een bisschop werd toebedeeld, kende zo een overlap met de nog niet volledig gedefinieerde rol van de abt in de Lotharingische abdijen. Wanneer echter veranderingen doorgevoerd werden in de toegekende rollen, kon dit problemen met zich mee brengen. Dit blijkt onder meer uit de gebeurtenissen in de gemeenschap van Lobbes in de tweede helft van de tiende eeuw. In deze abdij oefenden sinds 889 de bisschoppen van Luik het abbatiaat uit over de gemeenschap, een situatie die tot 957 bleef duren.¹⁵³ De jaren 950 vormden een breukmoment in het leiderschap over de abdij. Wanneer in 954 Rathier van het episcopaat van Luik verdreven werd en vervangen door Boudewijn I, de neef van graaf Regnier III van Henegouwen, werd Rathier ook afgezet van het abbatiaat van Lobbes en vervangen door Erluinus, de abt van Gembloux. Deze machtswissel was echter niet naar de zin van de monniken en de lokale bevolking van Lobbes, die na drie jaren Erluinus met uitgestoken ogen en afgesneden tong uit de abdij verdreven.¹⁵⁴ Ter vervanging werd Aletranus aangeduid. Deze verkreeg in 959 van de bisschop van Luik ook officieel het statuut van abt en zorgde volgens de *gesta abbatum* van Folcuinus voor een herstel van het reguliere leven.¹⁵⁵ Bij zijn dood in 965 duidde dezelfde bisschop Folcuinus, een monnik uit Sint-Bertijns, aan als opvolgend abt. De gemeenschap van monniken was hier echter niet mee opgezet en vroeg Rathier terug, hun vorige abt die tevens bisschop van Verona was.¹⁵⁶

¹⁵⁰ *Primum certe perfectione vitae atque amore coniunctis servire, deinde mira integritate divinae praedicationis viam coelo gradientem sibi subiectis palam, facere concurrunt, post miraculorum fulgore credibilem veramque fore tam liquid docent, ut auditores veri se palpatores acclamarent.* Ibid., p. 74-76, hfst. 22.

¹⁵¹ Jestice, "The Gorzian reform" p. 61-62.

¹⁵² Metz had geen eigen kathedraalschool, maar de bibliotheek van Gorze had wel een aantal werken die konden voorzien in dergelijke opleiding. Hierdoor is gesuggereerd dat Gorze de functie van bisschoppelijk opleidingscentrum overnam. Indien dit werkelijk het geval was, was dit louter officieus. De kloosterschool werd nooit officieel beschouwd als kathedraalschool. Wagner, *Parisse, Gorze au XI^e siècle*, p. 124.

¹⁵³ Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 111-112.

¹⁵⁴ Heuclin, "Les miracles de Lobbes: une vision de l'Eglise et de la société du X^e siècle", p. 128-129.

¹⁵⁵ *Omnia ad regulam correxit*, Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 69, hfst. 27.

¹⁵⁶ Ibid., p. 69-70, hfst. 28.

Voor de monniken van Lobbes was het behouden van de oude situatie blijkbaar bepalender dan het aanvaarden van een reguliere monastieke kandidaat. Rathier had eveneens een sterk monastieke achtergrond en was zelf monnik in Lobbes geweest. Zoals Dierkens aantoonde, bleef deze zich ook tijdens zijn episcopaat in Verona beschouwen als een lid van de gemeenschap van Lobbes en hopen op een terugkeer.¹⁵⁷ Hij wilde vooral als monnik beoordeeld worden en hield ook vast aan monastieke deugden zoals *humilitas*. Uit zijn geschriften daarentegen is weinig terug te vinden van bisschoppelijke ambities.¹⁵⁸ In deze context is het weinig verwonderlijk dat Rathier het aanbod van de monniken gretig aannam en afstand deed van zijn abbatiaat in Verona. Uiteraard zorgde deze terugkeer voor de nodige problemen met Folcuinus, die voor een tijd door Rathier uit de abdij verdreven werd. In 971 werd een compromis gevonden waarbij Folcuinus als definitieve abt werd aangeduid. Enkele jaren later werd Rathier bij zijn dood wel begraven in de Sint-Ursmaruskerk van Lobbes.¹⁵⁹

Deze casus over het abbatiaat van Lobbes toont aan dat de omgang met bisschoppelijke inmenging zeker geen rechtlijnig proces was waarbij de gemeenschap en abt zich steeds onafhankelijker probeerden op te stellen. Hoewel de monniken zich verzetten tegen bisschoppelijke aanduidingen, verkozen ze wel Rathier, bij uitstek iemand met een bisschoppelijk profiel. Rathier zelf daarenboven profileerde zich eerder volgens monastieke waarden dan bisschoppelijke. Na een eerder moeilijke overgangsperiode, kon de abdij uiteindelijk haar eigen weg gaan onder leiding van Folcuinus.

De relatie met de bisschoppen van Luik bleef evenwel goed. Heriger bijvoorbeeld, de leraar aan de school van Lobbes, werkte zeer nauw samen met bisschop Notger. Hij schreef onder meer de *gesta episcoporum* van Luik op diens vraag, maar liet dit werk stoppen in de zevende eeuw waarbij de context van de eigentijdse bisschop amper aan bod kwam.¹⁶⁰ Wanneer Folcuinus overleed, werd deze Heriger door de monniken van Lobbes verkozen tot zijn opvolger, hetgeen vervolgens door de bisschoppen van Luik en Kamerijk bevestigd werd.¹⁶¹ Het mag geen verbazing wekken dat ook onder Heriger de relatie met de bisschop voornamelijk vriendschappelijk was en gericht op samenwerking. Dit nam echter niet weg dat abten zelfbewuster omgingen met de invullingen en afbakening van hun functie, een proces dat zich voornamelijk in de elfde eeuw sterk zou uiten.

¹⁵⁷ Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 119; Boshof, "Kloster und Bischof in Lotharingen"; p. 242.

¹⁵⁸ Dierkens, "Notger, Folcuin et Rathier. L'abbaye de Lobbes et les évêques de Liège à la fin du X^e siècle", p. 284-285, verwijst naar commentaren op de *Vita Ursuari* in Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.*, Stuttgart, 1999, p. 49-53.

¹⁵⁹ Folcuinus, *Gesta abbatum Lobbiensium*, p. 69 hfst. 28 bespreekt de moeilijke relaties met Rathier. Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 121.

¹⁶⁰ Heriger van Lobbes, *Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*, p. 134-189; Riches, *The changing political horizons of gesta episcoporum*, p. 59.

¹⁶¹ *Gesta abbatum Lobbiensium continuata*, p. 308; Hirzel, *Abt Heriger von Lobbes 990-1007*, p. 22.

5.3.3 Een hiërarchische ordening van de samenleving

Deze tendens om verantwoordelijkheden en identiteiten nauwer te gaan definiëren is vanaf het einde van de tiende eeuw overal te onderscheiden. Niet enkel het abbatiale identiteitsbesef werd nauwer omschreven, ook in bisschoppelijke kringen ging men de eigen identiteit en functie strikter gaan omlijnen.

Dit patroon komt onder meer naar voren in het toegenomen gebruik van de metaforen van Martha en Maria in de omschrijving van taken. Monastieke afgesloten contemplatie werd traditioneel gelijkgesteld aan Maria en de actie in de wereld werd met Martha en bisschoppen geassocieerd.¹⁶² Dit beeld zou onder meer op het eind van de elfde eeuw door Abelard gehanteerd worden om de superioriteit van monniken tegenover bisschoppen aan te tonen. Ook Christus had immers de taak van Maria als voornaamste beschouwd.¹⁶³ De beeldspraak was echter niet voorbehouden voor de tegenstelling monniken-bisschoppen. In de elfde eeuw waren er immers ook abten, zoals Richard van Saint-Vanne, die als Martha én Maria omschreven werden omwille van hun tweeledige takenpatroon. Dat er werd nagedacht over de concrete invulling van de abbatiale en bisschoppelijke functies en over hun respectievelijke hiërarchie, komt nog duidelijker naar voren uit de verschillende ontwikkelingen van de drie-standentheorie die in de eerste helft van de elfde eeuw zowel bisschoppelijke als monastieke interpretaties kende. Uiteraard was ook dit concept niet volledig nieuw en kende het Karolingische antecedenten waarbij elke bevolkingsgroep in het huis van God zijn toegewezen plaats had.¹⁶⁴ Hoewel Gregorius de Grote een scherpe onderverdeling maakte tussen monniken en andere clerici, was dit onderscheid tot de tiende eeuw meestal niet zo sterk weergegeven. Vaak werd naar clerus en monniken samen gerefereerd en werd de samenleving gezien als bestaande uit twee ordes, namelijk de leken en de clerus, waarbij de leken konden onderverdeeld worden in enerzijds strijdenden en anderzijds boeren of werkenden.

Vanaf de tiende eeuw worden echter voornamelijk in het cluniacenzermilieu frequenter verwijzingen teruggevonden naar een “derde orde” van monniken die moesten bidden voor de andere twee orden.¹⁶⁵ Vooral in de eerste helft van de elfde eeuw, onder Odilo, zou dit idee van een superieure monastieke orde verder uitgewerkt worden in de

¹⁶² Constable, "The interpretation of Mary and Martha" p. 74. Over de bisschoppelijke toepassing van het Martha-Maria thema: zie bv. Ott, "'Both Mary and Martha': Bishop Lietbert of Cambrai and the construction of episcopal sanctity in a border diocese around 1100", p. 137-160.

¹⁶³ Constable, "The interpretation of Mary and Martha", p. 76.

¹⁶⁴ Bertrand, Dumézil, Hélyar (eds.), *Pouvoirs, église et société*, p. 184 en volgende; Iogna-Prat, *La maison dieu*, p. 311.

¹⁶⁵ Constable, "The orders of society", in: *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge: Cambridge University Press (1995), p. 252-253, 271, 276, 282.

cluniacenserideologie. De eerste belangrijke grondlegger voor de uitwerking van het drie-standenidee was Abbo van Fleury (940-1004). In de context van zijn oppositie tegen de bisschop van Tours schreef hij in 993 zijn *Apologeticus* waarin hij de superioriteit van de monniken tegenover de bisschoppen wilde staven. Voor het eerst werd in een tekst de samenleving zeer duidelijk geordend naar verdiensten waarbij de eerste plaats aan de monniken toegewezen werd, boven de leken en de klerikale *ordines*. In dit hele proces veranderde ook de rol van de abt, die niet enkel spirituele leiderschapkenmerken, maar ook algemene macht en autoriteit in wereldlijk leiderschap diende te bezitten.¹⁶⁶ Deze driedelige opdeling van de samenleving in strijders, boeren en een derde monastieke orde, werd hernomen door Odilo van Cluny. In overeenstemming met de cluniacensertraditie benadrukte deze de cenobitische zuiverheid die monniken onderscheidde van de rest van de wereld en hen een positie als gids naar het hemelse koninkrijk verschafte.¹⁶⁷ Een van de redenen die werd aangehaald om de monastieke orde als hoogste te plaatsen en van groter belang te achten dan de seculiere clerus, was onder meer te vinden in het feit dat een groot deel van de monniken ook de priesterwijding had ontvangen en dus sacramenten mocht toedienen. Hiermee namen zij de functie over van de clerus, die een minder moreel leven leidde en door monniken aangespoord werd ook de regels van het celibaat en andere monastieke deugden na te leven.¹⁶⁸

Dergelijke monastieke aannames werden echter niet zonder meer aanvaard door het episcopaat. Abbo van Fleury kreeg bijvoorbeeld te maken met sterk verzet van bisschop Arnoul van Orléans.¹⁶⁹ De grondigst uitgewerkte bisschoppelijke vertegenwoordiging was echter te vinden in de figuren van Adalbero van Laon (977-1030) en Gerard van Kamerijk (975-1051). Beiden construeerden een bisschoppelijk schema van de indeling van de samenleving, waarbij voor hen de *oratores* vertegenwoordigd werden door de clerici onder leiding van de bisschop.¹⁷⁰ Adalbero van Laon, de neef van aartsbisschop Adalbero van Reims, had een opleiding genoten aan de abdij van Gorze en vervolgens aan de kathedraalschool van Reims onder Gerbert van Aurillac. In 974 werd hij kanselier voor de Franse koning Lotharius en in 977 werd hij aangesteld als bisschop van Laon.¹⁷¹ Op het einde van zijn leven schreef hij het *Carmen ad Rotbertum regem*, waarin zowel een

¹⁶⁶ Rosenwein, Head, Farmer, "Monks and their enemies: a comparative approach", p. 783; Frederick Paxton, "Abbas and Rex: power and authority in the literature of Fleury, 987-1044", in: Robert F. Berkhofer, Alan Cooper, Adam J. Kosto (eds.), *The experience of power in medieval Europe: 950-1350*, Aldershot: Ashgate (2005), p. 203-204; Bertrand, Dumézil, Hélyar (eds.), *Pouvoirs, église et société*, p. 191; Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 189.

¹⁶⁷ Iogna-Prat, *Agni immaculati*, p. 355-356.

¹⁶⁸ Constable, "The orders of society", p. 292.

¹⁶⁹ Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 220.

¹⁷⁰ Bertrand, Dumézil, Hélyar (eds.), *Pouvoirs, église et société*, p. 192-193.

¹⁷¹ Bur, "A propos de la chronique de Mouzon. I: les trois ordres dans la Chronique de Mouzon", p. 288.

tweedelige als driedelige opdeling van de samenleving voorgesteld werd. In zijn visie was de samenleving der gelovigen in drie opgedeeld en geregeerd door de bisschop. De menselijke structuur was dan weer in twee klassen opgedeeld: de vrijen en de onvrijen, waarbij de koning of keizer de eerste rang bekleedde. Het was hun regering die de soliditeit van de Kerk moest verzekeren. In de gehele structuur had ieder zijn plaats en de taak om de ander te helpen waardoor vrede zou regeren. Dit gedicht van Adalbero was voornamelijk satirisch bedoeld en gericht tegen de monniken van Cluny en tegen koning Robert, die in de ogen van de auteur schuldig was omdat hij de monniken favoriseerde en zo aanzette tot wanorde.¹⁷²

Rond dezelfde periode construeerde ook bisschop Gerard van Kamerijk, neef van Adalbero en tevens student uit Reims, een visie op een tweedeling en driedeling van de samenleving, die zijn neerslag vond in de *Gesta episcoporum Cameracensium*. In een redevoering naar aanleiding van het godsbestand, verklaarde Gerard dat het menselijke ras onderverdeeld was in drie groepen, namelijk de *oratores*, de *agricultores* en de *bellatores*, waarbij elke groep de andere twee diende te steunen. In deze tekst verwees Gerard ook naar het primaat van de bisschop als rechthebber om de contouren van de politieke gemeenschap te bepalen.¹⁷³ Hoewel Gerard duidelijk de monastieke hervormingsbeweging ondersteunde en vriendschappelijke contacten onderhield met abten als Richard van Saint-Vanne, was hij - en daarmee ongetwijfeld velen uit zijn omgeving - ervan overtuigd dat iedereen zijn plaats had in de samenleving en dat de plaats van bisschoppen bepaald was boven deze van de abten en monniken.

5.3.4 Bisschoppelijke verantwoordelijkheid in Mouzon

Deze visie was zeker niet louter bisschoppelijk. Ook in monastieke bronnen uit dezelfde omgeving werd deze positie van de bisschop als hoogste in rang meestal niet in twijfel getrokken. Een goed voorbeeld hiervan is de kroniek van Mouzon. Hierin werd immers onder meer de hervorming in 971 door aartsbisschop Adalbero van Reims beschreven, maar de bron zelf werd neergepend in circa 1033 door een monnik van de abdij die

¹⁷² Arrignon, Heuclin, *Pouvoirs, église et société*, p. 233; Constable, "The orders of society", p. 283.

¹⁷³ *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 393-489; Constable, "The orders of society", p. 285; Riches, "Bishop Gerard I of Cambrai-Arras, the Three Ordres, and the problem of Human Weakness", p. 122-124. Over de interpretatie van Gerards woorden en de drie-standentheorie is zeer veel literatuur verschenen die hier niet verder zal uitgediept worden. Voor meer informatie, zie onder meer: George Duby, "Gérard De Cambrai, la paix et les trois fonctions sociales, 1024", in: *Compte rendu des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1, (1976), p. 136-146; Van Meter, "The peace", p. 633-658; Laurent Jégou, "L'évêque entre autorité sacrée et exercice du pouvoir. L'exemple de Gérard de Cambrai (1012-1051)", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 47, (2004), p. 37-56; Mériaux, "La parole d'un évêque d'Empire au XI^e siècle: Gérard de Cambrai (1012 †1051)", p. 137-153.

waarschijnlijk was opgeleid aan de kathedraalschool van Reims.¹⁷⁴ De kroniek bestaat uit drie delen. Het eerste boek kan gelezen worden als een geschiedenis over en lofrede op de H. Arnulfus de patroonheilige van de abdij. Een belangrijk aandeel van het boek werd gewijd aan de rol van aartsbisschop Adalbero van Reims in de translatie van de heilige naar Mouzon. Het was immers hij die bij de belegering van de burcht van Warcq de relieken van de H. Arnulfus ontdekt had en op een boot geplaatst, die dan spontaan stroomopwaarts was gevaren om aan te komen in Mouzon.¹⁷⁵ De vondst van de relieken werd volledig ingekaderd binnen een discours van bisschoppelijke verantwoordelijkheden en in die context werd veel aandacht besteed aan de figuur van Adalbero. Hij werd beschreven als toegewijd aan de Kerk en God, nobel van afkomst maar vooral groots van ziel en geloof. Zijn deugden werden tevens uitgebreid bejubeld. In contrast hiermee stond de lamentabele toestand van de wereld, waarbij machtigen hun onderdanen onderdrukten en geen godsvrees toonden. Als getuige van deze situatie probeerde Adalbero eerst met woorden deze zondaars tot inkeer te brengen, maar wanneer dit geen enkel effect had, ging hij over tot daden en nam hij de wapens op, waar de vondst van de relieken een rechtstreeks gevolg van was.¹⁷⁶ Op deze manier koppelde de kroniekschrijver de patroonheilige van Mouzon aan de daadkracht van de bisschop. Het was immers omdat Adalbero zijn verantwoordelijkheid had genomen en - bij gebrek aan andere bescherming voor het volk - ten aanval was getrokken, dat de relieken uit de kapel van het belegerde kasteel zich openbaarden. Op deze manier werd Adalbero voorgesteld als een rechter met een bevrijdende functie met als doel de realisatie van Gods wil op aarde.¹⁷⁷

Na dit relaas en de translatie van de relieken sloot het eerste boek van de kroniek af. Het tweede boek stelde de figuur van Adalbero nog centraler met nadruk op zijn hervormingsdaden in Mouzon en andere abdijen in het diocees. Zo gaf de kroniek aan dat de aartsbisschop het als zijn plicht beschouwde om oude kloosters die in de verdrukking waren geraakt, opnieuw tot bloei te brengen, zelfs bij een sterk werelds verzet.¹⁷⁸ De kroniek legde de bisschop de woorden in de mond, dat het de monniken hun taak was om te bidden en de regel na te volgen, en de taak van bisschoppen om hen te ondersteunen en van de juiste omkadering zoals kloostergebouwen te voorzien.¹⁷⁹ Met deze taakverdeling volgde Adalbero de raadgeving in de *Regula pastoralis*, namelijk dat de aandacht voor externe zaken niet zou zorgen voor een vermindering van de interne

¹⁷⁴ Bur, (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon*, p. 98.

¹⁷⁵ *Chronicon Mosomense*, p. 155-156, hfst. 8-9.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 151-156, hfst 7-8.

¹⁷⁷ Bur, (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon*, p. 69

¹⁷⁸ *Chronicon Mosomense*, p. 159, 160, hfst. 1-2.

¹⁷⁹ *Vestrum sit pro nobis orare, nostrum erit, Deo donante, victualia vobis ordinare...* *Ibid.*, p. 165, hfst. 4.

zaken en vice versa.¹⁸⁰ Niet alle initiatief werd echter door de kroniekschrijver in handen van de bisschop gelegd; er was ook ruimte voor abbatiale interventies. Zo werd de versmelting van Mouzon met de monniken van Thin toegeschreven aan Gerard van Brogne.¹⁸¹ De keuze voor de eerste abt werd bepaald door de bisschop. De uitverkorene, de abt van Saint-Thierry in Reims, kreeg echter wel de ruimte om hierover na te denken en te overleggen met de monnikengemeenschap. Hierbij zou de abt gezegd hebben dat als een bisschop op deze manier de wil van God verduidelijkt, niemand hem mocht tegenhouden.¹⁸²

De rol van Adalbero in de stichting van Mouzon was dus cruciaal en lag in de lijn van de tiende-eeuwse getuigenissen over bisschoppelijke interpellaties. Deze visie op de bisschoppelijke rol voor het kloosterwezen is niet verwonderlijk gezien de achtergrond van Adalbero. Hij was immers de neef van Adalbero van Metz, de hervormer van onder meer de abdij van Gorze, en had zelf een opleiding genoten aan deze hervormde abdij van Gorze.¹⁸³ Zijn betrokkenheid werd echter niet enkel verbonden met zijn persoonlijkheid en opleiding, maar eveneens met zijn meer algemene functie als aartsbisschop. Toch werd niet alle autoriteit in de handen van de bisschop gelegd, maar respecteerde hij de visie van abten als Gerard van Brogne of Liétaud van Saint-Thierry. De bisschop werd echter duidelijk verantwoordelijk geacht voor de ondersteuning van de abdijen in zijn bisdom. Het tweede boek van de kroniek sloot tevens af met de aansporing gericht aan de opvolgers van Adalbero om dit te respecteren en na te volgen.¹⁸⁴

Het laatste deel van de kroniek ten slotte focuste op de daden van de abten sinds de stichting tot 1033. Ook hier echter was uitermate veel aandacht voor de daden van de aartsbisschoppen. Bij het overlijden van de laatste abt bijvoorbeeld, vroegen de monniken aan hem om een opvolger. Op zijn voorstel werd een vroegere monnik van Mouzon uit Gent teruggeroepen en in 1031 tot abt gewijd. De kroniek sloot daarna af met het overlijden van de aartsbisschop in 1033 en zijn opvolging.¹⁸⁵ Deze uitzonderlijk grote aandacht voor de rol van bisschoppen binnen de monastieke wereld is mogelijks te verklaren via de toewijzing van de auteur. Volgens Bur zou dit een monnik van de abdij zijn die vermoedelijk zijn opleiding had gekregen aan de kathedraalschool van Reims ten

¹⁸⁰ *Sit rector internorum curam exteriorum occupatione non minuens, exteriorum providentia in internorum solitudine non relinquens, ne aut exterioribus deditus ab intimis corruat, aut solis interioribus occupatus quae foris debet proximis non impendat.* Ibid., p. 166, hfst. 6.

¹⁸¹ Ibid., p. 159-162, hfst. 2.

¹⁸² *Unde fratres mei, si in his quae Dei sunt moneat episcopus, nulli debet esset resistendi ausus...* Ibid., p. 162-164, hfst. 3.

¹⁸³ Bur, "Saint-Thierry et le renouveau monastique dans le diocèse de Reims au X^e siècle", p. 41-42; Misonne, "Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims", p. 169.

¹⁸⁴ *Chronicon Mosomense*, p. 171, hfst. 10.

¹⁸⁵ Ibid., p. 173, hfst. 4.

tijde van Gerbert van Aurillac.¹⁸⁶ De verwijzingen naar het *Liber pastoralis* in de kroniek vinden waarschijnlijk in deze opleiding hun oorsprong. Zoals hoger reeds vermeld, vermengden ook andere figuren uit deze opleidingscontext immers bisschoppelijke en monastieke identiteiten.

5.3.5 Een goede verstandhouding met het episcopaat

Het is niet verwonderlijk dat verschillende studenten die aan de kathedraalschool van Reims opgeleid waren,¹⁸⁷ de daar gepropageerde visie op de opdeling van de samenleving gedeeltelijk navolgden, of toch ten minste de positie van de bisschop niet in vraag stelden. Richard van Saint-Vanne bijvoorbeeld zag hoogstwaarschijnlijk de abt als wettelijk ondergeschikt aan de autoriteit van de bisschop en had er ook geen problemen mee om gehoorzaamheid te zweren aan de bisschop van zijn dioceses, wat hervormers als Odilo van Cluny of Willem van Volpiano geweigerd hadden.¹⁸⁸ Richards positieve appreciatie van het bisschoppelijk ambt komt ook naar voren in de *Gesta episcoporum Cameracensium* waar zijn gehoorzaamheid als abt van Sint-Vaast tegenover de bisschoppen van Kamerijk geprezen werd, dit in tegenstelling tot zijn voorganger Fulrad die de abdij probeerde te onttrekken aan de invloed van de bisschop.¹⁸⁹ Het werk van Reilly toonde aan dat de goede samenwerking met de bisschop van Kamerijk ook af te leiden valt uit de Sint-Vaastbijbel, vervaardigd in het scriptorium van de abdij onder het abbatiaat van Richard. Onder meer de visie van Gerard van Kamerijk in verband met de hoogste hiërarchie van gewijde bisschoppen over andere clerici is erin terug te vinden. Ze verwijst eveneens naar een miniatuur waarop Jeremiah werd afgebeeld als bisschop, getooid met de mandorla die anders aan het Lam Gods voorbehouden was. Deze profeet werd geassocieerd met religieuze hervormingen omdat hij predikte tegen ketterij en voor een terugkeer naar de oude leer van de Heer. Daarnaast was hij adviseur voor de vorsten van Judah, hoewel zijn raadgevingen niet gevolgd werden, wat de vernietiging van Jeruzalem tot gevolg had. Door de profeet op deze wijze af te beelden, als rolmodel voor de elfde-eeuwse

¹⁸⁶ Bur, (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon*, p. 53, 98.

¹⁸⁷ Over de opleiding aan de kathedraalschool van Reims, zie hoofdstuk 3.1; Glenn, *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*.

¹⁸⁸ Bulst, "La filiation de St-Bénigne de Dijon au temps de l'abbé Guillaume", p. 33-41; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 51, n. 40.

¹⁸⁹ Over Fulrad onder andere, *Quia quicumque iugum episcopi declinare contendit, etiam christi refugere convincitur...* *Gesta episcoporum Cameracensium*, p. 447, hfst. 107. Over Richard daarentegen schreef de gesta: *Hic (Richard) etiam extincta Fulradi malicia, semper domno episcopo cum tota reverentia subiectus extitit, eique in omnibus, sicuti decet, intemerato amoris signaculo obsecundavit*. Ibid. 452, hfst. 116; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 42. Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 84.

bisschoppen, toonde de miniatuur de instemming van Richard voor deze invulling van de bisschoppelijke autoriteit.¹⁹⁰ De samenwerking tussen Richard en Gerard van Kamerijk had onder meer antecedenten in hun gemeenschappelijke opleiding en Richards abbatiaat over de familieabdij van Gerard, Florennes. Ook nadien volgden er verschillende samenwerkingen tussen bisschop en abt in de hervorming van huizen in het diocees Kamerijk, zoals beschreven in de *gesta*.¹⁹¹ Onder Richards opvolger Leduinus van Sint-Vaast, probeerde de abdij opnieuw haar autonomie tegenover de bisschop sterker te bevestigen, maar de samenwerking met de bisschop bleef evenwel bestaan.¹⁹²

De goede relatie tussen de bisschop van Kamerijk en Richard van Saint-Vanne was niet louter te danken aan de gezamenlijke voorgeschiedenis of aan beide persoonlijkheden. Ook in Verdun erkende Richard de rechten van de bisschop. Tegelijk echter begaf hij zich ook op meerdere vlakken op het terrein van de bisschop. Hoger werd al gewezen op de acties die Richard ondernam om de cultus van de bisschoppen van Verdun volledig aan de abdij te verbinden. Hiervoor reorganiseerde hij de bisschoppelijke graven binnen de abdijkerk en schreef hij ook meerdere *vitae*. Zoals Hugo van Flavigny beschreef, liet Richard nog weinig betrokkenheid van de bisschop van Verdun toe bij deze cultus. Wanneer deze laatste immers in jaren van hongersnood de relieken van H. Vanne uit de abdij naar de kathedraal wilde halen, moest hij hiervoor eerst erg veel druk uitoefenen op de abt vooraleer Richard akkoord ging.¹⁹³ De beperkte aandacht in de kroniek voor de bisschoppelijke relaties tot de gemeenschap stond ook in contrast tot uitgebreide beschrijvingen over Verdun-Ardennefamilie, die nauw betrokken werd bij het herstel van de abdijkerk en de belangrijkste uitdager van de bisschoppelijke macht in Verdun was. Eerder in de kroniek had Hugo van Flavigny ook al een autoriteitsstrijd tussen de bisschop van Luik en Richard beschreven, wanneer bisschop Stephan een monnik van Saint-Vanne, maar tevens prior van Saint-Laurent, aanduidde als abt van Saint-Laurent in afwezigheid van Richard.¹⁹⁴ Ten gevolge van dit conflict zou de bisschop volgens Hugo

¹⁹⁰ Reilly, *The art of reform*, p. 108-109. Over deze afbeelding ook p. 120.

¹⁹¹ *Gesta episcoporum Cameracensium*, boek 2; Reilly, *The art of reform*, p. 109-112.

¹⁹² Zoals onder meer blijkt uit de gezamenlijke hervorming en stichting van de abdijen van Marchiennes, Billibierclau, Denain en Haspres. David Van Meter, "Eschatological Order and the Moral Arguments for Clerical Celibacy in Francia around the Year 1000", in: Michael Frassetto (ed.), *Medieval Purity and Piety. Essays on medieval Clerical celibacy and religious reform*, New York, Londen: Garland Publishing (1998), p. 161; Vanderputten, Meijns, "Realities of reformist leadership"; Reilly, *The art of reform*, p. 111-112.

¹⁹³ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404; Hirschmann, *Verdun im hohen Mittelalter*, p. 163.

¹⁹⁴ De getuigenis van Hugo van Flavigny vertoont hierin echter slordigheden. Zo vermeldt hij dat het bisschop Durandus was die Stephan aanduidde. Dit moet evenwel zijn opvolger bisschop Reginard zijn, zoals ook aangegeven staat in de *gesta episcoporum* van Luik of de kroniek van Sigebert van Gembloux. Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 398, hfst. 25; Anselm van Luik, *Gesta episcoporum Leodiensis, continuatio*, p. 210, hfst. 37; Sigebert van Gembloux, *Chronica*, p. 356.

van Flavigny Richard het abbatiaat van Lobbes ontnomen hebben. Dit laatste gebeurde echter pas in 1032, terwijl het abbatiaat van Stephan al in 1025 van start ging.¹⁹⁵ Hugo van Flavigny benaderde ook op andere plaatsen in de kroniek de relatie tot de bisschop eerder op een negatieve manier. Dit is echter meer te verklaren uit de achtergrond van de kroniekschrijver en de relatie van de abdij tot haar bisschoppen in de tweede helft van de elfde eeuw, dan aan positie van Richard zelf. Hugo van Flavigny schreef zijn kroniek immers ten tijde van de Investituurstrijd, wanneer de monniken van Saint-Vanne moesten wegtrekken uit Verdun en hun toevlucht zochten in de abdij van Saint-Bénigne in Dijon ten gevolge van een conflict met bisschop Thierry.¹⁹⁶ De relatie tussen Richard en de bisschoppelijk macht was echter zeker niet negatief. Wel blijkt uit de beschrijvingen dat Richard zich niet zomaar wilde onderwerpen aan elke vorm van bisschoppelijke autoriteit, maar zelf een uitgewerkt idee had wat de rol van de bisschop tegenover de abdij wel en niet mocht inhouden. Dergelijke interpretatie komt overeen met Richards zelfbeeld en representatie als religieus virtuoos, eerder dan als abt. Hiervoor had hij zichzelf ook gespiegeld aan bisschoppelijke modellen als Madalveus, waardoor hij zichzelf beschouwde op een hoger hiërarchisch niveau dan gewone abten.¹⁹⁷

De superioriteit van Richard ten opzichte van de bisschop en de afwijzing van bisschoppelijke inmenging werd nog duidelijker benadrukt in de latere *Vita Richardi*. De anonieme auteur verklaarde immers de terugtrekking van Richard in een ermitage met een verwijzing naar de bemoeienissen van bisschop Haimo, een beschuldiging die niet in vroegere bronnen kan teruggevonden worden. Volgens de auteur van de *vita* wilde de bisschop de abdij binnen de stadsmuren integreren, tegen de wil van Richard in, die vreesde dat de abdij hierdoor gestoord zou worden door stedelijk rumoer. Omdat de bisschop moeilijk van zijn voornemen af te brengen was, vroeg Richard de hulp van de keizer die een legaat naar de bisschop zond. Tegenover de gezant uitte de bisschop echter verschillende beschuldigingen over de abt, waarna Richard besloot zich terug te trekken in eenzaamheid om zo God te dienen.¹⁹⁸ Dit discours uit latere bronnen mag niet verhullen dat de relatie met de bisschop ten tijde van het leven van Richard vele nuances kende, maar zelden uitgesproken negatief was.

¹⁹⁵ Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 398, hfst. 25; Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 356; Wagner, "De l'humilité de l'abbé Richard", p. 7.

¹⁹⁶ Parisse, Cabourdin, *L'époque médiévale: Austrasie, Lotharingie, Lorraine*, p. 126; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 33.

¹⁹⁷ Zie hoofdstuk 3 voor de uitbouw van Richards zelfrepresentatie.

¹⁹⁸ *Vir autem domini ab hoc proposito eum revocare volens, coepit vehementer obsistere, dicens coenobitis indecens et incongruum intra civitatis moenia includi, ne dum fessis corporibus quietem noctibus indulgerent, seu matutinatorum vigiliis adstarent, cornizantium aut vociferantium ululatus eis molestias inferrent.* *Vita Richardi*, p. 287, hfst. 14.

Ook andere kloosterhervormers ten tijde van Richard contesteerden het gezag van de bisschop zelden, maar benadrukten wel de rechten die zijzelf als abt hadden. Zowel de *Vita Popponis* als verschillende bisschoppelijke bronnen uit het Luikse bijvoorbeeld drukten de wederzijdse appreciatie tussen abt en bisschop uit en benadrukten de vele interventies van Poppo die er het gevolg van waren.¹⁹⁹ Zelf lagen Poppo's ambities voornamelijk op abbatiaal en niet op bisschoppelijk niveau aangezien hij - aldus het negentiende hoofdstuk van de *Vita Popponis* - in 1029 het aanbod afwees om verheven te worden tot bisschop van Straatsburg, maar wel ingeschakeld werd in diverse ingrepen in abdijen in het Duitse Rijk.²⁰⁰ Waarom de biograaf deze gebeurtenissen samen in één hoofdstuk bundelde, valt niet met zekerheid af te leiden, maar wekt wel het vermoeden dat beide niveaus van vergelijkbaar statusniveau waren voor hem. Ook bij tijdgenoot Olbert zijn er geen grote opmerkelijkheden in de bisschoppelijke relatie op te tekenen. Als abt van de Luikse Saint-Laurentabdij waren de banden met de Luikse bisschoppen goed en werd de abdijkerk onder meer gebruikt als begraafplaats voor bisschop Wolbodo.²⁰¹

Het is niet onwaarschijnlijk dat deze generatie van abten-hervormers dergelijk groot aanzien genoot en zoveel charisma had, dat zij door hun bisschoppelijke collega's gewaardeerd werden, ook indien ze hun abbatiale verantwoordelijkheden ruim interpreteerden. Op hun beurt respecteerden deze abten ook het bisschoppelijke gezag.

Het voorbeeldgedrag van dergelijke abten had ook na hun dood een invloed. In de tweede helft van de elfde eeuw werden de gedragingen van verschillende abten en ook van monastieke gemeenschappen omschreven met dezelfde vrijheden tegenover het bisschoppelijk gezag als hun voorgangers. De context was echter een stuk complexer dan in de eerste helft van de eeuw. Door de kerkhervormingen was aan de seculiere clerus een monachisering opgedrongen, maar was ook het zelfbewustzijn van monniken en hun leiders tegenover de seculiere groepen toegenomen. Een eerste voorbeeld hiervan werd hoger al aangehaald. De kroniek van Saint-Riquier, geschreven omstreeks 1088, verwees naar Gerwins activiteiten als prediker en de pauselijke goedkeuring die hij verkreeg omdat de bisschop van Amiens de zielen van zijn kudde verwaarloosde.²⁰² Wanneer bisschoppen hun taak niet naar voldoening vervulden, werd het blijkbaar geoorloofd geacht dat abten deze van hen overnamen.

¹⁹⁹ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, hfst. 26: *Qui sibi spiritualis occasione amoris semper animo insedit... Kupper, Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 360; Reinier van Luik, *Vita Wolbodonis episcopi Leodiensis*, p. 569; Schäfer, *Studien zu Poppo von Stablo*, p. 45, zij verwijst hiervoor naar de continuaties van de *gesta episcoporum* uit de dertiende eeuw; Rupert van Deutz, *Ruperti chronicon Sancti Laurentii Leodiensis*, p. 269, hfst. 23.

²⁰⁰ George, "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", p. 106.

²⁰¹ Anselm van Luik, *Gesta episcoporum Leodiensis, continuatio*, p. 208-209, hfst. 35.

²⁰² Zie hoger, hoofdstuk prediking 5.2.

5.3.6 Streven naar pauselijke privileges

De reeds besproken ruime interpretatie van abbatiale autoriteit was voornamelijk bepaald door de representatie in de bronnen. In de tweede helft van de elfde eeuw probeerden abten ook met concrete handelingen en diverse bisschoppelijke exempties de bisschoppelijke invloed op hun gemeenschap in te perken. Onder het abbatiaat van Bovo bijvoorbeeld werd in 1057 voor de abdij van Sint-Bertijns een pauselijk privilege verkregen, dat door Simon in de *gesta abbatum* werd ingevoegd.²⁰³ In dit charter werden de eigendommen van de abdij beschermd waarbij de bisschop niet mocht interveniëren in de bezittingen van de abdij of tussenkomen bij de verkiezing van een abt. Ook werd de houding van de bisschop tot de abdij gereguleerd. Zo werd expliciet benadrukt dat de abt en monniken zich rechtstreeks tot de apostolische stoel konden richten indien de bisschop van Terwaan of aartsbisschop van Reims hun medewerking niet verleenden.²⁰⁴ Volgens Morelle, die de charters van Sint-Bertijns grondig onderzocht, was de gemeenschap van Sint-Bertijns waarschijnlijk zelf verantwoordelijk voor de voorbereiding van dit charter en werd deze inhoud aan de paus gepresenteerd ter goedkeuring.²⁰⁵ Het was dus een actieve politiek van de monniken om de invloed van de bisschoppen op de abdij van Sint-Bertijns te gaan reglementeren. In welke mate de abt als initiatiefnemer kan beschouwd worden, is niet met zekerheid vast te stellen. Gezien de zelfbewuste houding van Bovo in andere domeinen, lijkt het echter zeer waarschijnlijk om zijn hand hierin te veronderstellen.

In de *Vita Gerardi* (1074-1075) is een soortgelijk voorbeeld terug te vinden. In de *vita* werd beschreven hoe Gerard een privilege van paus Stephanus VII zou gekregen hebben, dat door alle bisschoppen van de diocesen op zijn terugreis van Rome bevestigd werd. Hierin werd de abdij van Brogne onder pauselijke bescherming geplaatst en werd *immunitas* verleend ten opzichte van de bisschop van Luik, de graaf van Namen en de *advocatus*.²⁰⁶ Dit fragment uit de *vita* is echter gebaseerd op een valse bul, eigentijds gecreëerd en dus niet afkomstig van Gerard zelf.²⁰⁷ Daarnaast werd in dezelfde bron ook het gedrag van de bisschop rechtstreeks gevisieerd. Eerst werd immers de tiende-eeuwse bisschop bekritiseerd omdat hij slechte adviezen zou hebben gevolgd. Vervolgens richtte de auteur

²⁰³ Guérand, (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, p. 180-183; Vanderputten, *Monastic reform as process*, p. 158.

²⁰⁴ Laurent Morelle, "Par delà le vrai et le faux: toirs études critiques sur les premiers privilèges pontificaux reçus par l'abbaye de Saint-Bertin (1057-1107)", in: Rolf Grosse (ed.), *L'acte pontifical et sa critique*, Bonn: Bouvier Verlag (2007), p. 54-55.

²⁰⁵ Ibid., p. 63-64.

²⁰⁶ *Vita Gerardi abbatibus Broniensis*, p. 672.

²⁰⁷ Kupper, *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*, p. 358; De Smet, "Recherches critique sur la vita Gerardi abbatibus Broniensis", p. 24-25.

zich rechtstreeks tot de eigentijdse bisschop van Luik met de waarschuwing om zich niet slecht te laten adviseren, want daar zou hij sterk voor gestraft worden.²⁰⁸ Hoewel de *Vita Gerardi* zeker niet als louter anti-bisschoppelijk kan beschouwd worden, is er wel een tendens in waar te nemen om zich wel onafhankelijker van zijn autoriteit op te stellen. Deze elfde-eeuwse herinterpretatie van de relaties tot de bisschop werd zonder twijfel beïnvloed door de context van de Investituurstrijd, die – zeker in het bisdom Luik – het wantrouwen tegenover de bisschop versterkte. De verwijzing naar bisschop Theoduins slechte raadgevers is niet enkel in *vita Gerardi* terug te vinden. Ook in de *Vita Theoderici* werd een onenigheid met deze bisschop beschreven, waarvoor de aartsdiaken die de bisschop van advies voorzag verantwoordelijk gesteld werd. De aanleiding hiervoor was de reis van Thierry I en bisschop Herman van Metz in 1074 naar Rome, waar Gregorius VII Thierry een privilege schonk voor de abdij van Saint-Hubert zodat vorsten, bisschoppen noch lekenheren ooit oude of nieuwe bezittingen zouden kunnen ontvreemden. Volgens de *vita* werden een kopie van dit privilege en een begeleidende pauselijke brief gezonden naar zowel de aartsbisschoppen van Reims en Trier als de bisschoppen van Laon en Luik. Enkel de Luikse bisschop Theoduin zou de brief verworpen hebben en de abt ter verantwoording geroepen hebben. Volgens de *vita* was deze reactie ingegeven door aansporingen van “zij die alle eerbare en oneerbare zaken verkopen” omdat de bisschop Thierry steeds hoog had ingeschat.²⁰⁹ Er werd een vergadering samen geroepen waarbij Thierry moest verantwoorden waarom hij naar Rome geweest was, waarom hij de kerk van Saint-Hubert van de bisschoppelijke macht had overgedragen aan de pauselijke stoel en hoe hij het aandurfde om dergelijke brief naar Luik te brengen. Thierry echter bracht hier tegenin dat hij de bisschoppelijke toestemming had gekregen om naar Rome te trekken en hij nooit de bedoeling had gehad om ook maar iets aan de kerk van Luik te onttrekken. Zijn enige doel was om pauselijke bescherming van de monastieke bezittingen te verkrijgen. Ten slotte haalde hij aan dat de brief als doel had de bisschop te eren en niet te krenken. De tegenstanders van Thierry onderbraken echter zijn verdediging met veel geroep, waarop de zitting moest verdaagd worden. Na verschillende nieuwe bijeenkomsten kon hij de bisschop overtuigen van zijn bedoelingen en werd de abt van alle beschuldigingen vrijgesproken.²¹⁰

²⁰⁸ *Nunc a nobis dominus episcopus quantisper conveniendus: Audi, inquam, episcope, ego auctor huius pagellae tibi tacita loquor in aure... Vapulabis, crede mihi, durissime si credideris aemulorum fallaciae. Vita Gerardi abbatis Broniensis, hoofdstuk 13, p. 663; Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 851.*

²⁰⁹ *Acceptis apostolicis epistolis ceteri consenserunt, solus Leodiensium antistes Theodwinus impulsus consiliis eorum quibus omnia honesta atque inhonesta vendere moris erat, litteras apostolicas repulit, abbatem quem pro vitae merito ante valde dilexerat, turbida indignatione de conspectu suo exire iussit. Vita Theoderici abbatis Andaginensis, p. 51, hfst. 25.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 51-52, hfst. 25.

Het portret dat aldus geschetst werd in de *vita*, toont een abt die goede relaties onderhield met de bisschop en door hem ook uiterst gewaardeerd werd omwille van zijn spirituele capaciteiten. Abbatiaal leiderschap moest niet de bisschoppelijke macht contesteren, maar zorgde er wel voor om de belangen van de abdij veilig te stellen zonder hiervoor louter van de bisschop afhankelijk te zijn. Ook met bisschop Hendrik, die Theoduin in 1075 opvolgde, onderhield Thierry I goede contacten volgens de *vita*. Zo vroeg en kreeg hij onder meer de toestemming om opnieuw naar Rome te trekken.²¹¹

De schets in de *vita* van de houding van de abt tegenover de bisschoppelijke autoriteit, kan dus voornamelijk beschouwd worden als doorgaans vriendschappelijk, zonder het doel om zich te verzetten tegen bisschoppelijk prerogatieven. Wel voer Thierry een eigen koers, waarbij het dus – onbedoeld – tot een aanvaring kwam na het verkrijgen van deze pauselijke bul. Dat deze problemen geen latere overdrijving van de hagiograaf waren, bewijst een brief van Gregorius VII, die op 23 maart 1075 naar bisschop Theoduin werd gestuurd. Hierin werd geschreven dat de bisschop op raad van enkelen de abt van onregelmatigheden had beschuldigd naar aanleiding van het privilege, maar dat Thierry niets tegen het goed van de Luikse kerk had gedaan. Daarom werd de bisschop aangespoord om hem met rust te laten.²¹² Het privilege dat Thierry I van de paus had ontvangen, bevatte dus geen bisschoppelijke exemptie zoals de vervalste bul uit Brogne. Toch was het een eerder bijzonder document. Vroegere privileges van pauselijke bescherming voor Lotharingische abdijen waren immers telkens met hulp van de bisschop verworven, wat het individuele initiatief van Thierry I eerder ongewoon maakte. Daarnaast was Saint-Hubert ook de enige abdij uit het hele aartsbisdom die een privilege van Gregorius VII ontving.²¹³

5.3.7 Anti-bisschoppelijk verzet in het *Cantatorium*

Met deze achtergrond en gezien de latere steun van de abdij aan het pauselijke front en de problemen met de Luikse bisschoppen, is het niet verwonderlijk dat het *Cantatorium* deze acties van Thierry I verder ging uitvergroten en het beeld en de handelingen van de abt tegenover de bisschop instrumentaliseerde voor de vroeg-twaalfde-eeuwse context.²¹⁴ Ook in deze bron werden de reis naar Rome en de gevolgen ervan besproken, maar dan veel uitgebreider dan in de *vita*.

²¹¹ Ibid., p. 52, hfst. 26.

²¹² Meijns, "Obedience to the bishop", p. 883.

²¹³ Meijns, "Between the Empire and the Reform Papacy", p. 233.

²¹⁴ Zie ook hoger voor deze context; onder meer bij hoofdstuk over abtsaanstelling.

Ten eerste werd de aanleiding tot het bezoek aan de paus in detail toegelicht. De aanleiding was namelijk een schenking die de abdij had ontvangen van de overleden hertog Godfried II van Lotharingen, die echter door diens zoon en opvolger Godfried III betwist werd. Daarom werd ook een vriendschappelijke ontmoeting met Mathilde van Toscane beschreven. Ze was de echtgenote van Godfried III maar tevens ook een belangrijke speler in het conflict tussen paus en keizer. Zij voorzag de abt van een aanbevelingsbrief voor paus Gregorius VII, die Thierry hartelijk ontving.²¹⁵ De paus schonk vervolgens een privilege waarvan de tekst ook in de kroniek neergeschreven werd. Hierin werd pauselijke bescherming beloofd voor eeuwig behoud van de volhardendheid van de monastieke orde en voor alle vroegere en toekomstige donaties, dit onder de bedreiging van de banvloek.²¹⁶

Ook de reactie in Luik op dit privilege werden uitgebreider belicht in deze bron. De aanstoker tot de onrust werd hier bij naam genoemd, namelijk Boso, de aartsdiaken die al een persoonlijke vete met de Thierry zou gehad hebben. Deze Boso pretendeerde eerst dat de bul misschien een vervalsing was. Dit werd echter ontkracht door aanwezige clerici, waarop de aartsdiaken beweerde dat Thierry de kerk van Luik schade had toegebracht door zijn abdij onder de apostolische stoel te plaatsen. Het antwoord van Thierry was nu echter licht verschillend dan in de *Vita Theoderici*. Hij ontkende deze beschuldigingen, en stelde voor opnieuw naar Rome te trekken om ze te ontkrachten. Daar zouden de aanstichters wegens het maken van valse beschuldigingen, bestraft worden volgens canonieke wetten. Als reactie op dit voorstel riep de aartsdiaken uit dat hij niet gewoon was zich aan de wetten van Rome te onderwerpen, maar enkel aan die van Luik. Ook was het aan niemand toegestaan om zo plots naar Rome te trekken zonder dat hij eerst zijn zaak voor het bisschoppelijk of aartsbisschoppelijk hof gebracht had.²¹⁷ De bisschop begreep volgens het *Cantatorium* dat de abt het slachtoffer was van laster en stelde een nieuwe vergadering voor. Daarin werd de pauselijke bul aan iedereen voorgelezen en werd eensgezind besloten dat er niets nadeligs voor de Luikse kerk in terug te vinden was. De meerderheid ging ermee akkoord dat de Kerk in Rome over alle zaken kon oordelen zonder dat iemand deze besluiten kon herroepen. De abt trof dus geen schuld dat hij zijn abdij onder de pauselijke bescherming had geplaatst, omdat uit de bul viel af te leiden dat hij op generlei wijze had geprobeerd zich te onttrekken aan de

²¹⁵ Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 69-74, hfst. 25.

²¹⁶ *Privilegium etiam apostolice defensionis ecclesie sue auctorizatum optinuit, ut ecclesie Romane firmata et defensata auxilio et auctoritate immota stabilitate monachico ordini imperpetuum persisteret, et ei jam donata et amodo donanda, anathemate eterno interposito, firmiter constarent.* Ibid., p. 74, hfst. 25.

²¹⁷ *Locutus ita cum consilio, non se assuetum Romano ait, sed Leodiensi iudicio, nemini licere audientiam reclamare tam subito, nisi episcopi sui, maxime vero metropolitani gravaretur iudicio.* Ibid., p. 76-78.

bisschoppelijk *obedientia*.²¹⁸ Na de verdediging van Thierry trok de aartsdiaken kwaad de bul uit de handen van de abt, maar werd door de bisschop terecht gewezen waarop Thierry I van de beschuldigingen werd vrijgesproken.²¹⁹

De uitbreiding van dit verslag ten opzichte van de *vita* is onder meer te verklaren doordat de auteur van het *Cantatorium*, Lambert de Jongere, de abt vergezelde op zijn reis en tevens aanwezig was op de verschillende vergaderingen met de bisschop. Dit is echter niet de enige verklaring voor de aanpassingen die in de tekst terug te vinden zijn. Ook de houding van de abt tegenover de aanklachten werd in de kroniek immers aangepast. Thierry I verdedigde zich assertiever en was trots op zijn band met Rome, waarbij zelfs de inhoud van het *dictatus papae* in doorschemerde. Zoals Meijns aantoonde, is in dit portret van de abt een evolutie te herkennen van competente administrator die de bisschoppelijke rechten erkende, naar voorvechter van het hervormingsprogramma en van de pauselijke rechterlijke suprematie.²²⁰ Deze weergave is een weerspiegeling van de veranderde relatie tussen de abdij en de bisschop van Luik in de jaren 1090; een relatie die in deze periode onder abt Thierry II onder serieuze druk kwam te staan en zelfs ronduit problematisch werd. Hierdoor was het geoorloofd zijn voorganger te schetsen als een abt die, indien nodig, zijn abdij verdedigde tegen de bisschop, maar ook op bisschoppelijke steun kon rekenen. Hoewel in de literatuur de invloed van de Luikse context op de interpretatie in het *Cantatorium* wel erkend wordt, is Thierry I toch vaak louter als een pauselijk voorvechter en tegenstander van bisschoppelijke interventie benaderd, zonder rekening te houden met de representatiecontext.²²¹

Ook verder in het *Cantatorium* is de bisschoppelijke weergave duidelijk geëvolueerd ten opzichte van de voorgaande bronnen. Met bisschop Hendrik (1075-1091) werd de relatie aanvankelijk als positief omschreven. Meerdere malen vierde deze Kerstmis of Pasen in de abdij. Wanneer de bisschop zich echter verzette tegen de gewenste vernietiging van de burcht van Mirwart die een bedreiging vormde voor de abdij, trok Thierry zich terug in de priorij van Evergnicourt tot er een overeenkomst werd gevonden en de bisschop zijn goede intenties benadrukte.²²² In sterk contrast daarmee staat de weergave van bisschop Otbert (1091-1119) en diens relatie tot abt Thierry II. De autoriteit en het gezag van deze Luikse bisschop werd door Lambert volledig in twijfel getrokken. Otbert had

²¹⁸ *Romane ecclesie proprium esse de omnibus judicare, nulli vero licere de ejus judiciis retractare, non succensendum abbati quod ecclesie sue procuraverit defensionem et auxilium apostolice auctoritatus, cum, in sensu, nec in verbo excluserit debitam subjectionem ecclesie Leodiensi.* Ibid., p. 80, hfst. 26.

²¹⁹ Ibid., p. 79-80, hfst. 26.

²²⁰ Meijns, "Obedience to the bishop", p. 896.

²²¹ Voor een overzicht van de literatuur en interpretaties hieromtrent: Margue, "Identités monastiques", p. 254-260.

²²² Lambertus Minor, *Cantatorium*, p. 91, hfst. 32; p. 112-114, hfst. 45, p. 118, hfst. 63.

volgens de kroniek geen kerkelijke verkiezing gekend, had zijn bisdom uit handen van een geëxcommuniceerde vorst ontvangen, had via simonie zijn functie gekocht en respecteerde de rechten, wetten, gebruiken en privileges niet.²²³ De sterke afkeer van de praktijken van Otbert hadden niet louter hun oorsprong in de theoretische bezwaren tegen zijn keizerlijke banden in tijden van Investituurstrijd.²²⁴ Vooral de situatie van de gemeenschap van Sint-Hubert zelf bepaalde dit beeld. Hoger werd al gewezen op de verbanning van een groot deel van de gemeenschap naar verscheidene priorijen die buiten het bisdom gelegen waren. Ook de aanduiding van nieuwe abten die al dan niet de goedkeuring van bisschop Otbert of gemeenschap wegdroegen, werd uitgebreid in het *Cantatorium* bediscuteerd.²²⁵ De relatie tussen bisschop en abt werd uitermate negatief voorgesteld, maar eveneens als bepalend voor de werking van de gemeenschap. De beschrijving van de machtswissel tussen Thierry II en Wired werd volledig opgehangen aan het al dan niet aanvaarden van de bisschoppelijke autoriteit.

Zoals Meijns heeft aangetoond, was deze weergave van het conflict met Otbert een echo van de beschuldiging die Thierry I moest ondergaan. Toen was immers duidelijk verwoord dat de abt het bij het rechte eind had en Boso, die de pauselijke rechtspraak van mindere waarde vond, ter orde moest geroepen worden. In 1098-1099 lag de basis van het conflict eveneens bij de interpretatie van bisschoppelijke en pauselijke jurisdictie. Abt Wired had zijn reserves bij bisschop Otbert, maar was wel van mening dat de rechten van de lokale bisschop moesten nageleefd worden. Voor Thierry II daarentegen was gehoorzaamheid aan een imperiale, simonische en geëxcommuniceerde bisschop geen waardige optie. In tegenstelling tot het gebeuren in 1075, keerde de situatie zich echter deze maal niet ten gunste van de abt van Sint-Hubert.²²⁶ De relatie tot de bisschop was onder Thierry II duidelijk veranderd en tegen de achtergrond van de Investituurstrijd werd de bisschoppelijke autoriteit openlijk in twijfel getrokken.

Abbatiaal leiderschap werd in de kroniek bepaald door de relatie met de bisschop. De omschrijving van de vroegere houding van Thierry I, kon zo een aansporing vormen voor Thierry II om het voorbeeld van zijn voorganger te volgen, en tevens een aanmoediging aan de monniken om hun verzet tegen de bisschop vol te houden.²²⁷ Doorheen de kroniek was de identiteit van de gemeenschap sterk gekoppeld aan de handelingen van de abt en aan de relaties met de buitenwereld, waaronder de bisschop.²²⁸ Wanneer de abt zich zo sterk tegen de bisschop ging verzetten, volgde ook het merendeel van de gemeenschap

²²³ Ibid., p. 155-158, hfst. 69-70; p. 247-248, hfst. 96; Margue, "Identités monastiques", p. 282-283.

²²⁴ Zie hiervoor onder meer Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit* p. 353-354.

²²⁵ Zie hoofdstuk 4.1.

²²⁶ Meijns, "Obedience to the bishop", p. 900-902.

²²⁷ Ibid. p. 879.

²²⁸ Margue, "Identités monastiques", p. 276.

en werd aldus de houding tegenover de bisschop een van de bepalende factoren voor Sint-Hubert in de late elfde en vroege twaalfde eeuw.

5.3.8 Gespannen relaties

Ook in andere gemeenschappen is op het eind van de elfde eeuw dergelijk patroon terug te vinden. Een conflict met de bisschop leidde vaak tot het in twijfel trekken van diens autoriteit waarna de identiteit van de gemeenschap en de abt in de bronnen voorgesteld werd aan de hand van de verhouding tot de bisschop. De achtergrond van dergelijke conflicten echter was nooit enkel terug te voeren op de Investituurstrijd. Ook de lekenomgeving, machtsverhoudingen in de regio en bestaande relaties tot bisschoppen speelden uiteraard een rol. Wel zorgde de achtergrond van Investituurstrijd ervoor dat de conflicten een ander verloop kenden in vergelijking met conflicten uit de voorgaande eeuwen.²²⁹

Een soortgelijk en ermee verweven voorbeeld dat tevens in het *Cantatorium* aan bod kwam, was het conflict dat Berenger van Saint-Laurent had met de bisschop van Luik.²³⁰ Hierdoor zagen de monniken van Saint-Laurent zich genoodzaakt om drieënhalf jaar hun thuisbasis te verlaten en in verbanning te leven. Een van deze monniken, Rupert van Deutz, verwerkte deze ervaring in verschillende van zijn latere geschriften. In zijn *libellus* over de geschiedenis van de abdij besteedde hij sterke aandacht aan de strijd om de rechten en bezittingen van de gemeenschap tegen bisschoppen te verdedigen. Vooral het thema van simonie kreeg hierbij zeer negatieve aandacht. Zijn polemieken tegen simonie, die hij als ketterij beschouwde, is ook terug te vinden in zijn latere bijbelcommentaren.²³¹ Hiermee echter werd voornamelijk een visie op de bisschop en minder op de abt weergegeven.

Een laatste conflict in het Luikse trof de gemeenschap van Sint-Truiden. Ook hier raakte het gemeenschapsleven verstoord onder invloed van de Investituurstrijd en bepaalde bisschoppelijk ingrijpen de abtskeuze.²³² Zowel de bisschop van Luik als deze van Metz speelden hierin een rol. Door de uitzonderlijke situatie van de abdij hadden beide bisschoppen immers zeggenschap over de abt. De visie van de kroniekschrijver op de rol en inmenging van de bisschoppen was soms uitgesproken negatief, maar hij erkende wel

²²⁹ Patzold, "Monastische Konflikte als geregelte Spiele? Umbruch und Erneuerung in den Klöstern des Reiches im 11. und frühen 12. Jahrhundert ", p. 283-284, 287-288.

²³⁰ Zie hoger, hoofdstuk 4.1.

²³¹ Van Engen, "Rupert von Deutz und das sogenannte Chronicon sancti Laurentii Leodiensis", p. 71, 76; Van Engen, *Rupert of Deutz*, p. 36-40.

²³² Zie hoofdstuk 4.1.5.

de inbreng en autoriteit die de bisschoppen over de abdij en de abt konden hebben. Wat hij veroordeelde, was het misbruik dat ze hiervan zouden gemaakt hebben, zonder de belangen van de abdij voor ogen te houden.²³³

De conflictueuze relaties in Luik waren niet louter voorbehouden voor dit bisdom. Ook in Verdun bijvoorbeeld werden de gemeenschappen van Saint-Vanne en Saint-Airy verdreven naar Saint-Bénigne in Dijon na een conflict met bisschop Thierry van Verdun. De persoonlijke ervaringen hiervan werden door Hugo van Flavigny neergeschreven.²³⁴

5.3.9 Sigebert van Gembloux aan bisschoppelijke zijde

Deze weergave van bisschoppelijke autoriteit in conflictueuze casussen is echter niet te veralgemenen naar de gehele periode van de Investituurstrijd of naar de visie van alle monastieke gemeenschappen. Het merendeel van de abdijen, ook binnen het bisdom Luik, stond op relatief goede voet met haar bisschop en was minder scherp in haar anti-imperiaal discours. Doorgaans is er in de bronnen en literatuur vooral aandacht besteed aan problematische relaties in het kader van de Investituurstrijd waarbij de abdij als gregoriaanse voorvechter zich kantte tegen de inbreng van een imperiale bisschop. Minder weerklank krijgen echter andere casussen waarbij er geen uitgesproken partij gekozen werd of waarbij aangesloten werd aan imperiale zijde.

Sigebert van Gembloux is het gekendste voorbeeld waarbij afgeweken werd van de scheidingslijn tussen imperiaal-bisschoppelijk en gregoriaans-monastiek.²³⁵ Sigebert was zelf geen abt, maar vervulde een groot deel van zijn leven als kloosterleraar in Saint-Vincent in Metz en Gembloux en in deze context kwam het merendeel van zijn werk tot stand. Gezien de grote hoeveelheid werken die hij heeft voortgebracht, kunnen we er van uit gaan dat zijn visie op zijn minst de goedkeuring kreeg van de abt van zijn gemeenschap. Binnen zijn oeuvre zijn verschillende bisschopslevens terug te vinden. In Metz schreef hij bijvoorbeeld het leven van bisschop Thierry van Metz, de stichter van de abdij uit de tweede helft van de tiende eeuw, die duidelijk een exponent was van het Ottoonse rijksepiscopaat.²³⁶ In Gembloux schreef hij twee levens van Luikse bisschoppen. In de eerste daarvan, de *Vita Theodardi*, trad bisschop Theodard als kind in, werd

²³³ Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, p. 237, boek 2, hfst 4; Seibert, *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit*, p. 369.

²³⁴ Dauphin, "L'abbaye Saint-Vanne de Verdun et la querelle des investitures", p. 237-261; Healy, *The cronicle of Hugh of Flavigny*, p. 66-70.

²³⁵ Deploige, "Sigebert of Gembloux", p. 1359.

²³⁶ Licht, *Untersuchungen zum biografischen Werk Sigeberts von Gembloux*, p. 35.

vervolgens als abt van Stavelot-Malmédy aangesteld, maar moest uiteindelijk van positie ruilen met bisschop Remaclus.²³⁷ Deze traditionele versmelting van bisschoppelijke en abbatiale bevoegdheden in nabijheid van het keizerlijke hof, verwerkte hij ook in zijn *Vita Lamberti*, geschreven op vraag van de aartsdiaken van Luik.²³⁸

Ook in de *Gesta abbatum Gemblacensium* benadrukte Sigebert de goede relaties die bestonden tussen abt en bisschop. Zo werd Olbert door de bisschop van Luik aangesteld in Gembloux, tot groot ongenoegen van de monniken. Deze reactie noemde Sigebert dwaas en blind. Ook elders in de *gesta* zijn positieve associaties met de bisschop en de keizer terug te vinden. Zo voegde hij in zijn relaas over de stichting van de abdij een vervalste oorkonde van keizer Otto I toe, waarin zowel de legitimiteit van de bisschop als de keizer die deze mocht aanstellen, bevestigd werd.²³⁹ In tegenstelling tot andere monastieke pogingen uit het eind van de elfde eeuw was deze oorkonde dus geen poging om monastieke exemptie te verkrijgen. In de *Vita Wicberti* ten slotte verwees hij hoe een radicale bekering van stichter van de abdij trouw aan de keizer niet uitsloot.²⁴⁰

Niet enkel de werken die tot stand kwamen ten tijde van het episcopaat van Theoduin of Hendrik, die met het merendeel van de gemeenschappen een goede relatie onderhielden, vertonen deze positieve onderstroom. Ook ten tijde van bisschop Otbert, met wie de relaties voor diverse gemeenschappen minder rooskleurig waren, behield Sigebert zijn standpunt. Hij sprak zich zelfs expliciet uit tegen het pauselijke kamp. In verschillende brieven en traktaten richtte hij zich tegen de strengheid van de pauselijke beslissingen, hoewel hij een voorstander was van de strijd tegen simonie en nicolaïsme.²⁴¹

Met dergelijke visie leek Sigebert vooral te willen aansluiten bij de bestaande tradities van de hervormers uit de tiende en elfde eeuw. In zijn kroniek bijvoorbeeld ging hij tevens uitgebreid in op paus Leo IX die hij als antithese zag van Gregorius VII.²⁴² Vanaf deze laatste figuur waren het de pausen die door hun nieuwigheden de eendracht vernietigden

²³⁷ Sigebert van Gembloux, *Vita Theodardi*, p. 22-43; Licht, *Untersuchungen zum biografischen Werk Sigeberts von Gembloux*, p. 145.

²³⁸ Sigebert van Gembloux, *Vita Lamberti*, p. 393-406. Het leven van Lambert schreef Sigebert in twee versies, de *vita prior* en de *vita anterior* met een bijna identieke inhoud. Licht, *Untersuchungen zum biografischen Werk Sigeberts von Gembloux*, p. 151-153.

²³⁹ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 526, hfst. 6. Over deze oorkonde: Webb, "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", p. 863.

²⁴⁰ Sigebert van Gembloux, *Vita Wicberti*, p. 504-523; Lauwers, "La vita Wicberti de Sigebert de Gembloux. Modèles ecclésiologiques et revendications locales en Lotharingie à la fin du XIe siècle ", p. 498.

²⁴¹ Zowel paus Gregorius VII als Paus Pascal II moesten het ontgelden. Zijn visie is onder meer terug te vinden in *Apologia contra eos qui calumpniantur missas conjugatorum sacerdotum* (1075), een *Epistola Leodiensium adversus Pascalem papam* (1103), *Epistola de jejuniis quattuor temporum* en het werk *De investitura episcoporum* (1109). Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", p. 31-32; Verbist, *Duelling with the past: medieval authors and the problem of the Christian era, c. 990-1135*, p. 174.

²⁴² Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", p. 44.

volgens Sigebert.²⁴³ De investituur aan bisschoppen en abten door de vorst was immers een eeuwenoud recht dat terugging tot de periode van Karel de Grote en dat nu door de paus beknot werd.²⁴⁴ Zijn vertrouwen in de keizerlijke zaak maakte hem echter geen blinde navolger van elke handeling of keizerlijke bisschop. In zijn kroniek veroordeelde hij de afzetting en vervanging van bisschop Herman van Metz. In zijn ogen werd zo een legitieme herder vervangen door “handelaars”.²⁴⁵ Voor Sigebert werd het traditionele gezag van een bisschop aanvaard en dus was deze ook geoorloofd en soms zelfs aangemoedigd om tussen te komen in de monastieke sfeer, op voorwaarde dat de bisschop het beste voor had met de gemeenschap. Een abt uit de vorige generatie, zoals Olbert, die via een goede samenwerking met de bisschop zijn abdij tot bloei wist te brengen, was voor deze schrijver nog steeds het ideaal.

5.3.10 Abt en bisschop opnieuw verenigd in één figuur

Naast deze verschillende interpretaties van de bisschoppelijk-monastieke relaties in de tweede helft van de elfde eeuw, duiken vanaf het einde van de elfde eeuw opnieuw abten op die ook het bisschopsambt gaan bekleden. Niet verwonderlijk waren dit ook telkens figuren die als abt de traditionele abbatiale patronen doorbraken door onder meer te prediken.

Een eerste voorbeeld is Arnulfus van Oudenburg. Hij werd door Hugo van Die, de pauselijke legaat van Gregorius VII, aangesteld tot bisschop van Soissons in 1081.²⁴⁶ Hiervoor was hij al enige tijd geweest van de abdij van Saint-Médard, waar hij afgetreden was om zich terug te trekken in een kluis. Als bisschop bleef hij echter geïnspireerd door het abbatiale model; onder meer met Hugo van Cluny onderhield hij goede contacten.²⁴⁷ Tijdens zijn verblijf in Vlaanderen richtte hij de Sint-Pietersabdij in Oudenburg op, waar hij in 1087 ook stierf en begraven werd.²⁴⁸ De *Vita Arnulfi* waar Hariulf, de derde abt van Oudenburg, een belangrijk aandeel in had, verwerkte beide aspecten van Arnulfus – het monastieke en het bisschoppelijke. Waar bepaalde aspecten van de abbatiale functie, zoals de dienst aan de Franse koning, voor Arnulfus incompatibel waren met zijn

²⁴³ Sigebert van Gembloux, *Chronica*, p. 362-363, 1074; p. 366, 1088; Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", p. 34.

²⁴⁴ Sigebert van Gembloux, *Chronica*, p. 372, 1111.

²⁴⁵ *Hermimannus Mettensis sibi absenti abiudicato episcopatu, iterum urbe pellitur. Imperator in episcopatu Mettensi unum et alterum mercennarium supposuit, sed oves christi non audierunt vocem alienorum.* Ibid., p. 365, 1085; Schmidt-Chazan, "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien" p. 32; Lauwers, "La vita Wicberti de Sigebert de Gembloux. Modèles ecclésiologiques et revendications locales en Lotharingie à la fin du XIe siècle ", p. 495.

²⁴⁶ Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 199.

²⁴⁷ Ibid., p. 203-204.

²⁴⁸ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, p. 247, 250, hfst. 3-4, 13-14, 25; Meijns, *Aken of Jeruzalem?*, p. 585.

spirituele verlangens, werd dit bij zijn bisschopstaak blijkbaar anders ervaren. Beide functies waren voor de auteur echter voornamelijk een teken van de uitzonderlijke religiositeit en heiligheid van zijn onderwerp en stonden niet in een hiërarchische of conflictuerende relatie tot elkaar. Op deze wijze is zijn levensbeschrijving vooral te interpreteren als die van een religieus virtuoos en charismaticus die de grenzen van de ambtsinvulling overschreed. Kennelijk voelde men in het begin van de twaalfde eeuw wanneer de *vita* geschreven werd, minder behoefte om de abbatiale autoriteit nauwgezet te gaan omschrijven en was de abbatiale identiteit voldoende sterk ontwikkeld om er op een vrije manier mee om te springen.

Dergelijk amalgaam is ook terug te vinden bij Odo van Doornik. Hij had een voorgeschiedenis als leerling en leraar aan de kathedraalschool van Doornik, tot hij zich afkeerde van de wereld. Na een eremitische fase stichtte hij een gemeenschap in Sint-Maarten. De relatie tussen de gemeenschap en de bisschop van Doornik werd in de geschiedenis van de abdij vrij positief omschreven. Het was immers de bisschop die hen de kerk van Sint-Maarten schonk, hen er later van weerhield te vertrekken uit de stad en hen land doneerde, weliswaar telkens eveneens op aandringen van de stedelijke bevolking.²⁴⁹ Net als Arnulfus werd Odo gerepresenteerd als een abt die het wereldlijke aspect van de abbatiale taak liever aan zich voorbij liet gaan en zich wenste te concentreren op zijn ascetische spiritualiteit.²⁵⁰ In 1105 werd hij echter door de aartsbisschop van Reims opgeroepen naar een bijeenkomst waar hij zonder enige voorkennis of inspraak van de monniken van Sint-Maarten verkozen en gewijd werd tot bisschop van Kamerijk ter vervanging van de simonische bisschop Galcher.²⁵¹ De biograaf van Odo, Amand de Castelle, beschreef deze bevordering tot bisschop als een logisch vervolg in het verspreiden van de deugden van Odo. Dergelijk licht van Christus mocht immers niet verborgen blijven, maar moest allen in het huis van Christus verlichten.²⁵² Herman van Doornik echter benadrukte de schok die deze aanstelling in de monnikengemeenschap teweeg bracht. Net wanneer de abdij immers bloeide in voorspoed, verliet alle vreugde opnieuw hun harten omdat Odo tot bisschop werd verkozen. De enige troost die hen restte, was dat de oude bisschop Galcher zich niet

²⁴⁹ Herman van Doornik, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, p. 278, hfst. 11; p. 291-292, hfst. 39-40.

²⁵⁰ Zie hoofdstuk 4.3.1.

²⁵¹ Herman van Doornik, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, p. 313-314, hfst. 82; Voor de details en achtergrond van dit conflict in het kader van de Investituurstrijd zie Resnick, "Odo of Cambrai and the investiture crisis in the early twelfth century", p. 83-98.

²⁵² *Tantum lucernam sub modio Christus latere non patitur, sed per Dei gratiam, ut omnibus qui in domo eius sunt luceret, ad episcopatum Cameracensis ecclesiae assumitur.* Amand de Castelle, *De Odonis episcopi cameracensis vita vel moribus*, p. 944.

wenste te schikken naar de nieuwe bisschoppelijke kandidaat en dat de aartsbisschop er niet in slaagde om hem uit Kamerijk te verdrijven. Hierdoor kon Odo deze stad niet binnen trekken en moest hij dus nog een jaar vanuit Doornik zijn bevoegdheden uitvoeren.²⁵³ De kroniek van Sint-André beschreef dezelfde gebeurtenissen maar verklaarde dat Odo Kamerijk niet kon binnen trekken omdat hij weigerde de investituur van keizer Hendrik IV te ontvangen.²⁵⁴ Wanneer Hendrik V zijn vader opvolgde als keizer, kon Odo zijn positie als bisschop innemen en verkoos de gemeenschap in Doornik haar prior tot nieuwe abt.²⁵⁵ Het episcopaat van Odo liep echter niet over rozen en in 1113 trok hij zich terug in de abdij van Anchin, een abdij waar Sint-Maarten steeds goede relaties had onderhouden. Hier deed hij afstand van bisschopszetel en stierf niet veel later, waarna hij voor het altaar in de abdijkerk begraven werd.²⁵⁶

De identiteit van Odo doorheen zijn leven bevatte dus diverse lagen die door zijn biografen gecombineerd werden. Zijn premonastieke parcours ontwikkelde zich tegen de achtergrond van de seculiere clerus en de kathedraalschool. Als abt gooide hij voor zichzelf het roer radicaal om en weigerde wereldlijke beslommering, maar onderhield wel goede contacten met het episcopaat van Doornik dat de prille gemeenschap ondersteunde. Eenmaal hij tot bisschop gekozen was en geïnstalleerd in Kamerijk deed hij afstand van zijn abbatiaat en leek daarmee ook de contacten met de gemeenschap van Doornik verloren te hebben. Wel behield hij een hart voor het monastieke leven, gezien zijn terugtrekking in de abdij van Anchin waar hij eveneens begraven werd. Mogelijks werden de abbatiale autoriteit en de bisschoppelijke wel als twee afzonderlijke zaken beschouwd die niet met elkaar konden gecombineerd worden, maar waren beiden een deugdzame manier om te leven voor figuren zoals Odo die het talent en charisma hadden om de traditionele religieuze invulling te overstijgen.

Dat Odo terecht kwam in de abdij van Anchin wekt weinig verwondering. Net als Sint-Maarten was de abdij van Anchin in oorsprong een eremitische stichting. Daarnaast

²⁵³ Herman van Doornik, *Liber de restauratione*, p. 314, hfst. 82-83.

²⁵⁴ *Chronicon S. Andreae Castri Cameracensis*, p. 545, boek 3, hfst. 22.

²⁵⁵ Herman van Doornik, *Liber de restauratione*, p. 315, hfst. 85.

²⁵⁶ De moeilijke positie van zijn episcopaat en zijn terugtrekking, werd in verschillende bronnen anders verklaard. Odo zelf schreef dat hij weigerde de symbolen van de bisschoppelijke autoriteit te ontvangen uit de handen van de keizer en zich daarom terugtrok in de abdij van Anchin. De *gesta Odonis* en de *gesta Galcheri* stellen daarentegen dat Odo deze wel van de keizer ontving en daarom door paus Pascal II gedwongen werd Kamerijk te verlaten. Odo van Doornik, *De blasphemia in spiritum sanctum*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *PL*, 160, , p. 1111; *Gesta pontificum Cameracensium - Gestes des évêques de Cambrai de 1092 à 1138*, in: Ch. De Smedt (ed.), Parijs: (1880), zoals vermeld bij Resnick, "Odo of Cambrai and the investiture crisis in the early twelfth century", p. 94-96. Lynn Nelson, "Epilogue", in: Lynn Nelson (ed.), *The restoration of the monastery of Saint Martin of Tournai*, Washington D.C: The Catholic University of America (1996), p. 128.

waren beide gemeenschappen vertrouwd met elkaar, de abt van Anchin had immers Odo overtuigd om de monastieke staat aan te nemen. Verder waren de bisschoppen van Kamerijk erg betrokken bij de abdij van Anchin. Het *auctarium* dat de stichting in 1079 behandelde, maar geschreven werd circa 1113, de periode wanneer Odo er zijn toevlucht zocht en begraven werd, benadrukte de rol van de bisschop van Kamerijk voor de stichting van de abdij en niet deze van de monniken zelf.²⁵⁷ De band tussen het monastieke hervormingsideaal en de bisschoppelijke autoriteit bleek in deze periode dan ook sterk te zijn in Anchin en abt Alvisus (1111-1147) zette zelf ook in 1131 de stap naar het episcopaat van Atrecht. In zijn positie als bisschop bleef hij echter bekommerd om het kloosterwezen. Hij interpreteerde zijn bisschoppelijke autoriteit op die manier dat hij contact kon houden met de hervormingsgezinden om in zijn bisdom zo een monastieke modelregio te creëren.²⁵⁸

Ook andere bisschoppelijke initiatieven uit het begin van de twaalfde eeuw wijzen erop dat deze groep zich blijvend betrokken voelde bij de monastieke evoluties en dat dit ook door abten aanvaard werd. De golf van nieuwe stichtingen of hervormingen met cluniacenzerinspiratie in Vlaanderen en Lotharingen in deze periode werd door bisschoppen mee aangestuurd en gesteund. Lambertus van Sint-Bertijns werkte bijvoorbeeld nauw samen met de bisschop van Terwaan voor de uitvoering van hun gezamenlijk hervormingsstreven. De *gesta* van Sint-Bertijns wijdden eveneens vrij veel aandacht aan de bisschoppen en de positieve invloed die zij op het kloosterwezen konden hebben.²⁵⁹

In tegenstelling tot de tendensen in de tweede helft van de elfde eeuw, waren er zelfs opnieuw pogingen tot verhoogde bisschoppelijke controle, zoals af te leiden valt uit de *obedientia* die bisschop Lambert van Arras aan de abdijen in zijn diocesis vroeg.²⁶⁰ Ook abten bleven vertrouwen in de bisschoppelijke autoriteit in het monastieke domein. Deze ontwikkelingen uit het begin van de twaalfde eeuw, die buiten het kader van dit onderzoek vallen, tonen aan dat de relatie tussen abt en bisschop geen rechtlijnige evolutie was van veel bisschoppelijk zeggenschap naar een steeds groter abbatiaal bewustzijn met minder bisschoppelijke interventies. De relatie tussen bisschop en abt was van meer factoren afhankelijk dan louter van de uitbouw van de abbatiale autoriteit en

²⁵⁷ *Auctarium Aquicinense*, p. 393.

²⁵⁸ Vanderputten, "A time of great confusion" p. 59.

²⁵⁹ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 647-648, hfst. 57-58, 61. Voor de relatie tot bisschoppen en de gravin, zie Vanderputten, "How reform began", p. 261-281.

²⁶⁰ Steven Vanderputten, "Abbatial obedience, liturgical reform and the threat of monastic autonomy at the turn of the twelfth century", in: *The Catholic Historical Review*, 98, (2012) p. 236-237; 267; Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 55.

ook een sterker monastiek en abbatiaal zelfbewustzijn leidde niet noodzakelijk tot pogingen om de bisschop uit te sluiten van het monastieke domein.

Toch moeten we erkennen dat de ontwikkelingen sinds de tiende eeuw binnen de abbatiale identiteit en het kloosterwezen wel degelijk een stempel hebben gedrukt. In de vroegste casussen werd de rol van de bisschop binnen de monastieke wereld als vanzelfsprekend aangenomen. De bisschoppelijke verantwoordelijkheid voor het functioneren van een kloostergemeenschap werd in de bronnen van deze periode soms sterker naar voren geschoven dan die van de abt. Ook de verhouding tussen beide autoriteitsfiguren kwam amper aan bod. Vanaf de vroege elfde eeuw veranderde deze verhouding. Door de toenemende nadruk op de superioriteit van de monastieke levenswijze en door enkele charismatische persoonlijkheden met de functie van abt, nam het belang van de abbatiale autoriteit sterk toe. Deze abten uit de eerste helft van de elfde eeuw gingen zich sterker profileren en in vele gevallen ook de invulling van hun rol gaan uitbreiden. Hoewel de definiëring en hiërarchie van de verschillende rollen in de samenleving het onderwerp van debat was, kwam het echter zelden tot grote conflicten. In de meeste gevallen werd de omgang tussen abten en bisschoppen vriendschappelijk beschreven en streefden ze dezelfde doelen na. De opleiding van diverse belangrijke abten aan kathedraalscholen zal zeker meegespeeld hebben om de bisschoppelijke autoriteit te respecteren. Daarnaast zorgde deze opleiding vermoedelijk ook voor een bredere spirituele focus dan bij figuren die een louter monastieke achtergrond hadden. Iemand als Richard van Saint-Vanne definieerde zijn identiteit niet louter als monastiek, maar als religieus virtuoos. Van dergelijke figuren werd zowel in monastieke als bisschoppelijke bronnen geaccepteerd dat ze zich op gelijke voet van de bisschop positioneerden, zolang ze diens autoriteit niet in twijfel trokken.

De tweede helft van de elfde eeuw vormde echter een keerpunt waarbij de weergave van de relatie met de bisschop sterk divergeerde. In meerdere bronnen werd een discours van afzetting gecreëerd om problemen met de bisschop te kaderen. De basis hiervoor lag bij de charismatische figuren in de eerste helft van de elfde eeuw, die hadden geleid tot een groter zelfbewustzijn omtrent de abbatiale autoriteit. Hierdoor durfden abten en bij uitbreiding monnikengemeenschappen duidelijker voor hun rechten opkomen. Tegelijk hadden de abten in de tweede helft van de elfde eeuw vaker een puur monastieke opleiding en minder de religieuze virtuositeit van hun voorgangers. Dit leidde ertoe dat de wederzijdse verstandhouding soms minder vanzelfsprekend was dan voorheen. De autoriteit van de bisschop werd nog steeds aanvaard, maar moest wel ten dienste staan van de abdij en deze dienstbaarheid werd door de monniken soms anders geïnterpreteerd dan door bisschoppen. De context van de Investituurstrijd zorgde er tevens voor dat de bisschoppelijke autoriteit niet meer als onfeilbaar werd beschouwd. Ten gevolge hiervan ontstonden verschillende conflicten met de plaatselijke bisschop. Deze beschouwde de abt vaak als lager in rang in de kerkelijke hiërarchie. Abten daarentegen hadden een

groter zelfbewustzijn ontwikkeld en konden de gregoriaanse argumenten hanteren om de autoriteit van de bisschop in vraag te stellen. De relatie was echter ook tijdens de Investituurstrijd zeker niet altijd conflictueus, maar volgde vooral de noden van de abdij. Dat de abbatiale en bisschoppelijke functie niet als tegengesteld of divergerend mogen beschouwd worden, maar als verschillende uitingen van religieuze superioriteit, wordt ook aangetoond door een figuur als Odo van Doornik die zowel de abt als bisschop geweest is. Dat dezelfde persoon in verschillende functies anders gerepresenteerd werd, toont evenwel aan dat zowel de abbatiale als bisschoppelijke identiteit een eigen ontwikkeling ondergaan had. In tegenstelling tot de tiende eeuw was dit geen amalgaam van monastieke en bisschoppelijke kenmerken, maar een ideaaltypische representatie voor zowel de bisschop als de abt.

5.4 Conclusie

De drie mogelijke vormen van abbatiale profilering buiten de kloostermuren die in dit hoofdstuk onderzocht werden, laten niet toe een eenvormige representatie of rechtlijnige evolutie te schetsen. Abten die betrokken werden bij politiek-diplomatieke opdrachten, waren niet noodzakelijk ook actieve predikers, noch waren abten die zich op bisschoppelijk domein profileerden uit op een confrontatie met de bisschoppelijke prerogatieven of probeerden ze zich steeds verder los te koppelen van de bisschoppelijke controle.

Uit het eerste onderdeel bleek dat abten of monniken die als wereldlijke “pion” werden ingezet, een uitzondering waren in het monastieke narratief. Wanneer dergelijke opdrachten beschreven werden, was dit steeds omgeven met een discours van monastieke deugden of van een hogere missie als vredebrenger. Ook de plaats in een tekst waarin wereldlijke taken beschreven werden, was zorgvuldig gekozen. Zowel in het geval van Richard als Poppo werd niet voor een chronologische weergave van acties in de wereld geopteerd, maar werd dit in de tekst omgeven met hoofdstukken die handelden over monastieke hervorming of spirituele terugtrekking. Enkel met voldoende randvoorwaarden, kon dit blijkbaar als geschikt abbatiaal gedrag beschouwd worden.

Ook de voorbeelden waarin de abt aanwezig was in de wereld om te prediken, waren eerder beperkt. In de tiende eeuw kreeg dit enkel bij Kaddroë de aandacht, waar het in het kader van zijn premonastieke *peregrinatio* geoorloofd was. In de elfde eeuw ontstond er binnen de Kerk een debat of het al dan niet toegelaten was voor monniken om te prediken of zielenzorg aan leken te verlenen. De voorstanders hiervan meenden dat monniken door hun spirituele excellentie het best geplaatst waren om deze taak op zich te nemen. Deze abten die als predikers omschreven werden, kwamen uit een context van

bisschoppelijke opleiding (met uitzondering van Thierry) en waren mogelijks daardoor beïnvloed. Slechts enkele abten namen deze taak op zich, met Gerwin als meest extreme voorbeeld. Wijdverspreid werd dit gedrag dus zeker niet.

De relatie tot de bisschop ten slotte – die in tegenstelling tot de vorige twee niet volledig als wereldlijk kan beschouwd worden – was meestal positief. In de tiende eeuw werd over het algemeen aanvaard dat de bisschop zich ook op monastiek terrein en dus abbatiale terrein begaf. Vanaf de elfde eeuw kon de abbatiale autoriteit op dezelfde hoogte staan als de bisschoppelijke, zoals het geval was bij Richard van Saint-Vanne. Deze abten probeerden zich echter niet te onttrekken aan bisschoppelijke autoriteit. Op het einde van de elfde eeuw en vooral in het kader van de Investituurstrijd ontstond er daarentegen een discours waarbij het abbatiaal leiderschap zich, indien nodig in tijden van problemen, kon profileren en afzetten tegen de bisschop. Desondanks was er zeker geen algemene tendens tot confrontatie. Op het eind van de elfde en begin van de twaalfde eeuw waren er immers enkele abten die hun abbatiaat vervolgden met een episcopaat. Beiden omvatten echter wel andere functies en gedrag.

Hoofdstuk 6 Naar het eeuwige leven? Sterven als symbolische performance van leiderschap

De dood speelde een centrale rol in de kloostercultuur van de centrale middeleeuwen. Door middel van een uitgebreid arsenaal aan liturgische, literaire, documentaire en symbolische instrumenten werd de relatie tussen de levenden en de doden onophoudelijk in herinnering gebracht en geactualiseerd. Ook het idee dat het klooster een voorafspiegeling was van het hemelse Jeruzalem en dus van dat eeuwige leven, versterkte deze monastieke focus op het moment van sterven.¹ Niet enkel de band met de overledenen en het hiernamaals was een constant aandachtspunt,² maar ook het idee van de eigen dood was een integraal deel van het kloosterleven. De Regel van Benedictus benadrukte het belang om steeds de eigen dood voor ogen te hebben en naar het eeuwige leven te verlangen.³

¹ Volgende studies gaan dieper in op deze omgang met de dood in de middeleeuwse kloosterwereld: Henri Platelle, "La mort précieuse. La mort des moines d'après quelques sources des Pays Bas du sud", p. 151-174; Wollasch, "Totengedenken im Reformmönchtum", p. 1477-166; Sophie Hasquenoph, "La mort du moine au Moyen Age (Xe - XIIe siècles)", in: *Collectanea cisterciensia: revue de spiritualité monastique*, 53, 3, (1991), p. 219-225; Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*; Paul Binski, *Medieval death: ritual and representation*, London: British Museum press (1996); Caroline Walker Bynum, Paul Freedman, *Last things: death and the Apocalypse in the Middle Ages*, Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania press (2000); Veronique Gazeau, "La mort des moines: sources textuelles et méthodologie (XIe-XIIe siècles)", in: A. Alduc-Le Bagousse (ed.), *Inhumations et édifices religieux au Moyen Âge entre Loire et Seine*, Caen: CRAHM (2004) p. 13-21; Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften* p. 469-526; Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, p. 659-750; Christian Krötzel, Katariina Mustakallio (eds.), *On old age: approaching death in antiquity and the Middle Ages* Turnhout: Brepols (2011).

² De beeldvorming rond het hiernamaals werd onder meer onderzocht door Ariès. Philippe Ariès, "Une conception ancienne de l'au-delà", in: Herman Braet, Werner Verbeke (eds.), *Death in the middle ages*, Leuven: Leuven university press (1983), p. 78-87.

³ *Vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare, mortem quotidie ante oculos suspectam habere*. Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, vol. 1, p. 460, hfst. 4, vers 46-47.

Meer nog dan voor elke monnik die door dit gedachtegoed omgeven werd, was voor abten de eigen dood van belang. In de voorgaande hoofdstukken werd uiteen gezet op welke manier abbatiaal leiderschap opgebouwd en geconcipieerd was tijdens het leven. Het sterven van dergelijke leidersfiguren zorgde echter voor een cruciaal transitiemoment van persoonlijke aanwezigheid naar nagedachtenis. Het was uiteraard een moment van afscheid tussen de stervende, monniken en figuren uit het bredere netwerk. Niet alleen moest de gemeenschap van monniken afscheid nemen van haar leider, ook de abt zelf beseftte heel goed dat zijn visie op leiderschap zonder zijn aanwezigheid zou geherinterpreteerd, genegeerd of vergeten worden. In de hoop om na hun dood nog invloed te hebben op het leven in en rond hun instellingen, werden stervensmomenten door deze leidersfiguren dus zorgvuldig voorbereid en in scène gezet om zo hun visie op monastieke spiritualiteit en abbatiaal leiderschap een laatste maal door te geven en de band met de gemeenschap te bestendigen.⁴ Dit hoofdstuk wil daarom onderzoeken hoe de verschillende generaties abten omgingen met hun stervensproces en hoe ze dit zelf organiseerden, al dan niet aansluitend bij de bestaande tradities, teneinde bepaalde idealen inzake monastiek leiderschap over te brengen op hun publiek. Dit didactische proces betrof niet louter algemene morele attitudes, maar had ook betrekking op leiderskwaliteiten. Dergelijke focus brengt ons dus niet alleen iets bij over de dood van deze leiders, maar ook over hun leven, identiteit en relatie met de gemeenschap.⁵

6.1 Heiligen als model

Gezien de monastieke aandacht voor de dood en het stervensuur, is het niet te verwonderen dat er niet alleen een algemene standaard bestond omtrent goed te leven, maar ook over goed te sterven. Als model hiervoor gold het idee van een exemplarische of “heilige dood”, gebaseerd op oudere modellen en *topoi* uit laatantieke en vroegmiddeleeuwse heiligenlevens.⁶ De houding van de stervende was een laatste bewijs

⁴ Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 31.

⁵ Dit hoofdstuk is een uitgebreidere versie van een eerder verschenen artikel van mijn hand waarin de dood van de voornaamste elfde-eeuwse abten onderzocht werd. Helena Vanommeslaeghe, "Sterven als symbolische performance van leiderschap: een kijk op de doodsbeschrijvingen van enkel elfde-eeuwse Lotharingische kloosterhervormers", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 92, 2, (2014), p. 231-263.

⁶ Lauwers, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Age", p. 21-50; Patrick Henriët, "Mort sainte et temps sacré d'après l'hagiographie monastique des XI^e - XII^e siècles", in: Marek Derwich

van de deugden die al tijdens zijn leven aan hem werden toegedicht en een voorafspiegeling van zijn latere heilige status. De sterfdag van een heilige kon immers evengoed beschouwd worden als zijn *dies natalis*, de aanvang van zijn eeuwige leven. Het is dus niet verwonderlijk dat grote delen van *vitae* aan dit overgangsmoment gewijd werden, vaak tot één derde van de tekst.⁷

Een van de invloedrijkste monastieke modellen was de dood van Martinus van Tours, zoals beschreven door Sulpicius Severus.⁸ Centrale elementen in deze sterfscène waren het onophoudelijk gebed van de stervende, die neerlag op as en boetekleed met de ogen en handen naar de hemel gericht, en bijgestaan werd door leden van de gemeenschap en andere aanwezigen. Daarnaast bestond er ook een meer eremitisch model, gebaseerd op de dood van Antonius, die door Athanasius beschreven was. Hier sprak de heilige voor zijn verscheiden nog een laatste redevoering tot zijn twee metgezellen, waarbij hij met een gelukkig gelaat de ascese verheerlijkte, orthodoxie benadrukte en een cultus rond zijn lichaam verbood. Specifieke rituelen of gebeden kwamen hierbij niet aan bod. Andere eremitische modelfiguren trokken zich volledig terug in eenzaamheid om te sterven.⁹ Overige typerende kenmerken in de doodsbeschrijvingen van heiligen waren het voorvoelen van de dood die door de heilige gewenst was omdat hij zo naar de Vader kon terugkeren. Op deze laatste momenten contrasteerde de vreugde van de stervende sterk met de wanhoop en het verdriet van de achterblijvers. Eenmaal overleden, verwerd het lichaam tot een heilig object, vaak omgeven door een zoete geur.¹⁰

Dergelijke thema's waren uiteraard gekend bij de monnikengemeenschap, de abten en hun hagiografen. Zoals zal blijken uit onderstaand overzicht, vertoont de omgang met de sterfscènes van de onderzochte abten regelmatig overeenkomsten met deze traditie van heilige dood. Daarnaast echter is er eveneens een grote mate aan variatie in de beschrijvingen. Daarom is het relevant om niet louter te focussen op de parallellen met de dood van heilige voorbeelden, maar eveneens op mogelijke toevoegingen of afwijkingen. Verschillende elementen die bepalend waren tijdens het leven van deze abten, kwamen immers samen bij de beschrijving van de stervensmomenten. De informatie die bij een aandachtigere lezing naar voren komt, kan aldus onthullend zijn over de visie op abbatiaal leiderschap, de persoonlijke idealen en zelfrepresentatie van deze figuren.

(ed.), *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Age et Temps modernes*, Wrocław: Publications de l'Institut d'Histoire de L'Université de Wrocław (1995), p. 557-571.

⁷ Lauwers, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Age", p. 22; Jacques Dalarun, "La mort des saints fondateurs. De Martin à François", in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe- XIIIe siècle)*, Rome: Ecole française de Rome (1991), p. 193.

⁸ Sulpicius Severus, *Vita Martini*, kol. 181-184.

⁹ Patrick Henriët, "Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles", in: *Moines et moniales face à la mort Villetaneuse*: Cahmer (1993), p. 76, 80.

¹⁰ Lauwers, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Age", p. 21-50.

6.2 Heilige inspiratie in tiende-eeuws sterven

Het mag geen verbazing opwekken dat deze traditie van *mort sainte* ook terug te vinden is in de eerste abbatiale biografieën. In de *Vita Kaddroe*, een levensbeschrijving met sterk hagiografische allures, werd voornamelijk het hele proces dat aan de dood vooraf ging, uitgebreid besproken en daarbij gekoppeld aan Kaddroë's levensvisie. De schrijver van de *vita* kondigde aan dat Kaddroë verlangde bij Christus te zijn en hij niet lang voor zijn dood ook vernam dat deze tijd spoedig zou aanbreken. Intussen echter liet keizerin Adelaïde Kaddroë uit *caritas* bij zich roepen. Hoewel Kaddroë zijn einde voelde naderen, wilde hij in de gedachte van *caritas* en gehoorzaamheid deze vraag niet weigeren en ging hij op weg.¹¹ Nadat hij daar vier dagen had verbleven, verlangde hij terug te keren naar zijn gemeenschap, maar de keizerin drong er op aan dat hij zijn verblijf nog met twee dagen zou verlengen. Dit was echter langer dan zijn lichaam kon verdragen. Wanneer hij uiteindelijk de toestemming tot vertrek kreeg, werd de abt door hoge koorts gevelde. In een ultieme poging om nog levend de abdij te bereiken, vroeg Kaddroë de reis in versneld tempo verder te zetten. Tevergeefs echter, hij stierf onderweg.

De hagiograaf besloot deze passage met een verwijzing naar Kaddroë's *peregrinatio*, die zo na dertig jaren, in het zeventigste levensjaar, ten einde kwam en bekroond werd in het hemelse rijk.¹² Net zoals Kaddroë's leven, stond dus ook zijn stervensuur in het teken van zijn relatie tot de hoogste machtsdragers en zijn constante mobiliteit, weg van de gemeenschap waarvan hij abt was. Dit werd echter ingekaderd in een discours van de christelijke deugden *caritas* en *obedientia*. Dat de abt zich bewust was van deze afwezigheid en van de implicaties ervan voor zijn kudde, blijkt echter ook uit het afscheid dat hij nam alvorens te vertrekken. In een afscheidsrede maakte hij de monniken immers attent op de vraag van de keizerin en de mogelijkheid dat hij niet levend terug zou keren. Wanneer

¹¹ *Vir autem Dei cum Augustam inquireret, dicens: Nosti, domina, quaere huc venerum? Illaque responderet: Pater, caritatis amore advenisti. Homo Dei, ut erat jucundi vultus, subintulit: Caritas quidem cum me huc compelleret, ipso quoque necessitas, ut licentiam veniens peterem, imperavit. Vita sancti Cadroe, p. 499-500, hfst. 34-35.*

¹² *Sed Deo jubente, qui constituit terminum hominis, qui nullo modo praeterire poterit, jam senex emeritus, post septuagesimum vitae et trigesimum peregrinationis suae, caeleste capitolium, hominem exuens, a remuneratore laborum suorum perpetuo coronandus intravit ibid., p. 500, hfst. 35-36.* De dateringen omtrent de dood van Kaddroë lopen uiteen, volgens Dumville zou zijn dood tussen 971 en 976 moeten geplaatst worden waarbij de start van zijn *peregrinatio*, de reis door Engeland gedateerd wordt tussen 941 en 943. Anderen plaatsen zijn dood rond 980-983, zonder te verwijzen naar de start van zijn roeping. Gezien Kaddroë's aanwezigheid aan het sterfbed van Johannes van Gorze in 974, moet zijn eigen dood echter zeker erna gedateerd worden. De start van het abbatiaat van Fingen in Saint-Felix wordt gedateerd in 980. Kaddroë moet dus tussen 974 en 980 gestorven zijn. Dumville, "St Cathroë of Metz and the Hagiography of Exoticism", p. 173, 178-179; Semmler, "Iren und Lothringische Klosterreform", p. 950-951; Dierkens, *Abbayes et chapitres*, p. 167-168.

zij daarop bedroefd reageerden, spoorde hij hen aan om het mandaat van God dat aan elkeen opgedragen was, te blijven vervullen opdat ook zij het eeuwige heil zouden verkrijgen. Daarnaast wees Kaddroë hen erop dat zijn aanwezigheid niet cruciaal was voor de gemeenschap; er waren immers wijze mannen genoeg die hen konden bijstaan met raad, evenals de abdis van de Sint-Pietersgemeenschap in Metz. Wel wenste hij dat zijn lichaam zou rusten in een graf in de abdij, tenzij de keizerin zich daartegen zou verzetten. Tot slot vroeg de abt om de bisschop en zijn vrienden te groeten en te bidden voor zijn ziel.¹³ De laatste woorden die Kaddroë zo tot zijn monniken richtte alvorens te vertrekken naar de keizerin, waren evengoed woorden van het laatste afscheid. De beschrijving van de Kaddroë's laatste momenten sloot aldus aan bij de rest van de beschrijving van zijn leven. Kenmerkende elementen over zijn visie als abbatiaal leider zijn hieruit moeilijk te destilleren. Hij gaf zelfs expliciet de boodschap mee dat elk wijs man evengoed als hijzelf de monniken met raad zou kunnen bijstaan. Hoewel de abt verlangde om terug te keren om in Saint-Felix begraven te worden, liet hij de wens van de keizerin voorop gaan op die van de monniken. Het dwalende karakter waarmee Kaddroë's *peregrinatio* was aangevat, zette zich aldus verder bij zijn dood.

Zoals de abt had gevraagd, werd zijn lichaam terug naar de abdij gedragen. Al snel voltrok zich het eerste wonder. Een van de broeders zag immers een verschijning van de abt, die aandacht vroeg voor de manier waarop hij opgebaard lag. Hierop merkten de aanwezigen dat het lichaam scheef in de kist lag en werd hij correct opgebaard. Wanneer het nieuws van zijn overlijden de stad bereikte, vormde zich een jammerende menigte die zijn dood beweeende. Hier verwees de hagiograaf eveneens naar het gekende *topos* dat om zo'n verdienstelijk man niet moest geweend worden, omdat hij zeker in de vreugde van de Heer zou ontvangen worden. Niet lang daarna werd ook de eerste miraculeuze genezing volbracht wanneer een zieke de kist aanraakte. Zo werd Kaddroë naar de kerk van Saint-Felix gebracht, waar hij begraven werd.¹⁴ Concrete informatie omtrent de begrafenisrituelen werden in de *vita* niet vermeld. De schrijver beperkte zich ertoe Kaddroë als een heilige voor te stellen en aansluiting te zoeken bij de gekende voorbeeldscènes. Net zoals de rest van de levensbeschrijving van Kaddroë, verdween ook bij zijn dood het abbatiale karakter dus naar de achtergrond ten voordele van zijn eigenschappen als heilig man en zijn relaties met de hoogste kerkelijke en lekenaristocratie.

De manier waarop het levenseinde van Johannes van Gorze (circa 974) in de *Vita Johannis* beschreven werd, is moeilijker te beoordelen aangezien het einde van de tekst niet bewaard is. Toch biedt de bron verschillende mogelijkheden om de omgang met de dood

¹³ *Vita sancti Cadroae*, p. 499-500, hfst. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 500, hfst. 36-37.

te beoordelen. De proloog beschreef onder meer het afscheid van de abt, waarbij de schrijver van de *vita* aanwezig was. Hierin werd verhaald hoe Johannes op de eerste dag van de vasten door sterke koorts getroffen werd. Omdat hij zijn einde voelde naderen, liet hij een boodschapper naar de omliggende kloosters zenden, om deze abten naar zich te roepen. Zij allen kwamen, evenals de leden van het kathedraalkapittel van Metz en een massa volk om afscheid te nemen. Johannes verwelkomde met vrolijk gelaat iedereen die naar zijn ziekbed kwam en gaf hen een kus. Waar Kaddroë dus op vraag van externe contacten zijn gemeenschap verliet in zijn laatste momenten, liet Johannes net de figuren uit zijn netwerk naar de abdij roepen om in de gemeenschap te kunnen sterven. De schrijver vermeldde dat de abt nog enkele praktische zaken regelde en aanmoedigende woorden sprak over het geluk dat het hiernamaals zou brengen in vergelijking met het ongeluk van deze wereld. Vervolgens nam hij afscheid van de massa, waarna slechts enkele abten, de clerus en monniken van de gemeenschap bij hem bleven om hem bij te staan bij de dood. Het overlijden volgde op 7 maart 974, zes dagen na de aanvang van zijn ziekte.¹⁵ Verdere stervensrituelen, een specifieke persoonlijke laatste boodschap, zijn omgang met de gemeenschap of de beschrijving van de begrafenis, kregen echter geen plaats binnen de proloog.

De tekst vervolgde met een discussie die zich onder de aanwezigen ontspon over de heiligheid van de stervende, waarin tevens de aanleiding tot schrijven van de *vita* behandeld werd. De aanwezigen vroegen zich immers af hoe het mogelijk was dat een man die zo trouw God gediend had, tijdens zijn laatste ogenblikken niet vereerd werd met een teken van Zijn aanwezigheid in de vorm van een mirakel. De oplossing werd in het Schrift gevonden, waar benadrukt werd dat waarde van het leven van een mens niet kan geoordeeld worden aan fysieke manifestaties, maar aan de kwaliteit van zijn verdiensten en gedrag. Niet de kwaliteit van het soort dood, maar de kwaliteit van de stervende was dus van het grootste belang. Aangezien mirakelen ook door slechten konden veroorzaakt worden, moesten dergelijke tekenen niet als graadmeter voor de heiligheid van een persoon genomen worden. Ook de bekende naamgenoot van de abt, Johannes de Doper, liet bijvoorbeeld nooit een mirakel gebeuren.¹⁶

Dat dergelijke discussie een plaats kreeg in de proloog van de *vita*, duidt er op dat er een algemeen beeld bestond over de manier waarop een heilige diende te sterven en dat

¹⁵ Deze abten waren Kaddroë van Saint-Felix, Berhard van Saint-Martin, Udo (vermoedelijk de abt van Saint-Vincent), Adelmode (vroegere monnik van Gorze en de abt van Saint-Nabor) en Johannes, de abt van Saint-Arnoul en de schrijver van de *vita*. Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 40, hfst 1-3; Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze", p. 19; Michel Parisse, "L'abbaye de Gorze dans le contexte politique et religieux lorrain à l'époque de Jean de Vandières (900-974)", in: Michel Parisse, Otto Oexle (eds.), *L'abbaye de Gorze au Xe siècle*, Nancy: Presses universitaires de Nancy (1993), p. 78-79; Philippart, Wagner, "Hagiographie lorraine", p. 602.

¹⁶ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*; p. 42, hfst. 4.

Johannes als iemand met heilige verdiensten werd beschouwd. De discrepantie echter tussen de gekende *mort sainte*, gebaseerd op oude sterfscènes, en de dood van de abt in het heden, diende echter nog overbrugd te worden, wat de schrijver probeerde op te lossen door het weergeven van deze discussie. Mogelijks was deze redenering niet voldoende overtuigend om de abt als heilige te beschouwen. Johannes werd na zijn dood in elk geval geen onderwerp van een cultus en ook referenties naar de plaats van zijn graf zijn tot op heden niet gekend.¹⁷

Net zoals bij de dood van Kaddroë, werd weinig nadruk gelegd op de functie van de monnikengemeenschap bij dit stervensproces. Hoewel de monniken aanwezig waren, werd hen geen enkele rol van belang toegedicht. De aanwezigheid van de abten kreeg de nadruk en zelfs de clerus van het kathedraalkapittel werd vóór de monniken genoemd. De verklaring hiervoor is op meerdere niveaus te zoeken. Enerzijds speelt uiteraard de aanwezigheid van de schrijver als een van de naburige abten, waardoor de rol van dezen extra belicht werd. Een tweede factor van belang is mogelijks te zoeken in de gegeven dat Johannes in de eerste plaats als een zeer deugdelijk figuur werd beschouwd, en pas in de tweede plaats als abt, zoals dat ook bij Kaddroë het geval was. Er bestond dan wel een algemeen beeld over de heilige dood, een coherente visie omtrent een correcte abbatiale dood of over de rol van de monnikengemeenschap hier, was er nog niet.

Doorheen de *vita* werd evenwel veel belang gehecht aan de ontwikkeling van de monastieke gemeenschap in Gorze. Meerdere beschrijvingen van de doodsscènes van uitzonderlijke leden van de gemeenschap zijn in de *Vita Johannis* te vinden, vaak omschreven met kenmerkende *topoi*. Bij de dood van een vrome monnik bijvoorbeeld, had zowel abt Einold, als de monnik zelf op een nacht driemaal diens naam "Isaac" horen roepen. Beiden begrepen dat God Isaac tot zich riep, waarna de monnik spoedig stierf.¹⁸ Ook aan de exemplarische monnik Angelram openbaarde een goddelijke stem 's nachts zijn sterfdag, namelijk op 9 september, de feestdag van de patroonheilige van Gorze. Niet lang erna werd hij door koorts getroffen en verzwakte hij. Zijn ascetisch leven in zijn cel bij het graf van Chrodegang bleef hij echter verderzetten. Wanneer op de feestdag van de H. Gorgo de pelgrims allen langs zijn hutje passeerden, nam hij van hen afscheid en stierf diezelfde nacht. De massa zorgde er vervolgens voor dat hij een waardige begrafenis kreeg.¹⁹ Deze dood werd niet enkel aan Angelram zelf voorspeld. Diezelfde nacht van het overlijden kreeg een lid van de gemeenschap dat in de Vogezen verbleef, een visioen. Hierin kreeg hij de opdracht om op te staan en de klokken te luiden voor het overlijden van Angelram. Hij voldeed aan deze wens, hoewel niemand hem geloofde tot twee dagen

¹⁷ Parisse, "Jean, moine et abbé de Gorze", p. 19; Goullet, "Les saints du diocèse de Metz", p. 270.

¹⁸ Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis*, p. 100, hfst. 71.

¹⁹ Ibid., p. 95, hfst 64.

later een boodschapper de dood van Angelram kwam meedelen, waarvan het moment van overlijden hetzelfde was als dat van het visioen.²⁰ Ten slotte werd doorheen de *vita* ook dieper ingegaan op de dood van Heribert, de abt van Saint-Arnoul die als monnik in Gorze opgeleid was. Hierbij werd niet het proces voorafgaand aan de dood, maar net de begrafenis besproken. De begrafenisdienst werd geleid door bisschop Adalbero van Metz, die nauw betrokken was bij het monastieke leven in zijn dioceses. Hierna werd de abt ten grave gedragen. Dit graf, gelegen in het noordelijke deel van de kerk, had hij voor zichzelf reeds voorbereid tijdens zijn abbatiaat.²¹ Hoewel in dit laatste geval de dood van een abt aan bod kwam, bleef eveneens enige specificatie achterwege in verband met een bijzondere abbatiale invulling van deze laatste scènes. De reden waarom de dood van Heribert vermeld werd, was vermoedelijk niet omwille van zijn functie als abt, maar door het feit dat deze beschouwd werd als een vooraanstaand lid van de Gorzergemeenschap. Op deze manier sluiten de sterfscènes uit de *Vita Johannis* aan bij de conclusies in voorgaande hoofdstukken over deze bron, namelijk dat voornamelijk de deugdelijkheid van het monastieke leven als beste keuze naar voren geschoven werd. De weergave van de dood van Johannes en de andere Gorzerfiguren dienden zo aan te tonen dat een monastiek leven ook een heilig leven kon zijn, gezien de overeenkomsten met enkele *topoi* uit sterfscènes van heiligen zoals de nadruk op de voorkennis van de dood. Verschillende kenmerkende elementen kwamen evenwel niet voor in de doodsbeschrijvingen, zoals verwijzingen naar sterven op as en boetekleed. Specifieke aanwijzingen over een persoonlijke of abbatiale invulling van deze cruciale overgangsmomenten zijn er moeilijker in terug te vinden, evenals de rol van de gemeenschap in de rituelen hieromtrent. Ook in andere tiende-eeuwse bronnen, zoals de *gesta* van Folcuinus, was weinig aandacht voor de dood van abten. Enkel feitelijke gegevens zoals de sterfdatum en plaats van het graf kregen een neerslag.²²

Over het algemeen is er voor de tiende eeuw slechts gefragmenteerde aandacht voor de abbatiale dood terug te vinden. De mate waarin een geheel aan rituelen deze transitie vorm gaf, de rol van de gemeenschap of van het persoonlijk abbatiaal leiderschap, is er moeilijker uit op te maken.

²⁰ Ibid., p. 94-96, hfst. 65.

²¹ Ibid., p. 98, hfst. 68.

²² Onder meer Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, p. 69, hfst. 27.

6.3 De rituele omgang met monastiek sterven

Ondanks de beperkte aandacht in tiende-eeuwse narratieve teksten voor de rituele omgang met monastiek sterven, bestond binnen de kloosterwereld een vast scala aan rituelen om de omgang met de dood te regelen. Een groot deel daarvan was al sinds de late oudheid in omloop en neergeschreven in de overgeleverde *ordines*.²³ Dergelijke rituelen zijn in onderzoek vooral vanuit sociologische invalshoek benaderd. Bepalend hierin was het onderzoek uit het begin van de twintigste eeuw naar overgangsrituelen van de socioloog Van Gennep. Deze zouden telkens bestaan uit drie opeenvolgende fasen: afscheiding (*préliminaire*), overgang (*liminaire*) en integratie (*postliminaire*). Doodsrituelen bestonden dus enerzijds uit rituelen als afscheid van de wereld van de levenden, anderzijds uit rituelen ter integratie in de wereld van het hiernamaals.²⁴ Het invloedrijke historische werk van Ariès, dat de stervensrituelen van de vroege middeleeuwen tot de twintigste eeuw onderzocht, nam onder meer het werk van Van Gennep als uitgangspunt.²⁵

Deze driedelige categorisering heeft eveneens sterke invloed nagelaten in het onderzoek naar de middeleeuwse omgang met de dood, dat zich vaak nadrukkelijk gefocust heeft op de rituele omkadering.²⁶ Paxton bijvoorbeeld hanteerde de indeling van Van Gennep bij zijn studie naar de monastieke doodsrituelen.²⁷ Op basis van de overgeleverde cluniacenser *consuetudines* reconstrueerde hij het volledige stervensproces in Cluny. Hierin klasseerde hij een eerste fase waarbij de stervende afgescheiden werd van de gemeenschap, onder meer door het vragen van de absolutie en vergeving aan alle leden van de gemeenschap. De tweede fase focuste op het grensvlak waar de dode monnik zich

²³ Damien Sicard, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster Westfalen: Aschendorff (1978).

²⁴ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Parijs: Emile Nourry (1909); Nicole Belmont, "Arnold Van Gennep (1873-1957)", in: J. Hainard, R. Kaehr (eds.), *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep. essais sur les rites de passage* Neuchâtel: Université de Neuchâtel (1981), p. 24-25.

²⁵ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Age à nos jours*, Paris: Seuil (1975); Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris: Seuil (1977).

²⁶ Zie onder meer Binski, *Medieval death: ritual and representation*; de studies van Paxton (zie noot 27-28); Sari Katajala-Peltomaa, "Rituals and Reputation: Immature death in the fourteenth-century canonization processes", in: Christian Krötzel, Katariina Mustakallio (eds.), *On old age: approaching death in antiquity and the Middle Ages*, Turnhout: Brepols (2011), p. 315-332.

²⁷ Frederick Paxton, *Christianizing death: the creation of a ritual process in early medieval Europe*, Ithaca (N.Y.): Cornell university press (1990), onder meer p. 203-208 als synthese over de rituele momenten in aanloop en nasleep van het sterven.

bevond, gescheiden van de gemeenschap en de samenleving, maar waarin ook de scheiding tussen lichaam en ziel geschiedde. Tijdens deze fase werd het sociale leven in de gemeenschap tijdelijk opgeschort. In de derde fase ten slotte zou de monastieke ziel in de hemelse gemeenschap opgenomen worden, maar ook opnieuw in de gemeenschap geïntegreerd worden, door de toevoeging van de naam in het *liber vita*.²⁸ Ook Sonntag onderzocht de gehele ceremonie rond het stervensproces en de dood op basis van *consuetudines* en statuten. Hij constateerde echter dat de strikte opdeling van de drie rituele categorieën die Paxton voorstelde, weliswaar een nuttig analyse-instrument konden zijn, maar zeker niet zo sterk afgelijnd waren. Verschillende rites vereisten de deelname van de gehele gemeenschap, zoals het geven van de kus aan de stervende monnik, en hadden dus niet enkel de functie om het individu van de gemeenschap te scheiden maar ook om voor een gemeenschappelijke zuivering en heiliging te zorgen.²⁹ De relatie tussen stervende en gemeenschap was dus voor beiden essentieel in de ritualisering van dit overgangsmoment.

Het uitgebreide onderzoek naar de stervensrituelen in Cluny door Paxton steunt op de overgeleverde *consuetudines* waardoor het dodenritueel zoals het in de late tiende en eerste helft elfde eeuw ontwikkeld werd in Cluny, vrij goed gekend is.³⁰ De teksten uit de

²⁸ Paxton, *Liturgy and anthropology: a monastic death ritual of the eleventh century*, p. 8-9; Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, p. 516-517; Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 39. Het cluniacenzerritueel werd door Paxton ook uitgewerkt in volgende studies: Frederick Paxton, "The Cluniac Death Ritual in the High Middle Ages," (2002), ; Frederick Paxton, "Death by customary at eleventh-century Cluny", in: Susan Boynton, Isabelle Cochelin (eds.), *From dead of night to break of day: the medieval customs of Cluny*, Turnhout: Brepols (2005), p. 297-318; Frederick Paxton, *The death ritual at Cluny in the central middle ages. Le rituel de la mort à Cluny au moyen âge central*, Turnhout: Brepols (2013).

²⁹ Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften*, p. 479 – 489, 518-526; Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 39.

³⁰ Vier teksten kunnen beschouwd worden als de *consuetudines* van Cluny: De *consuetudines antiquiores* (990-1015) zijn afkomstig uit gemeenschappen die onafhankelijk waren van Cluny, maar er wel door beïnvloed werden, zoals de abdij van Saint-Bénigne in Dijon of de abdij van Nonantola in Emilia-Romana. Het *Liber Tramitis* (rond 1030) werd gecreëerd door Italiaanse monniken die zich wilden laten inspireren door de gebruiken van Cluny onder abt Odilo. Een kopie ervan werd in Farfa gebruikt. De eerste gewoontes die zonder twijfel door monniken van Cluny zelf werden geschreven, waren deze van Ulrich van Zell (tussen 1079 en 1083/86) en deze neergeschreven door Bernard van Cluny (rond 1085). De verschillende aspecten van deze *consuetudines* van Cluny en hun chronologie worden behandeld in de bijdragen in Boynton, Cochelin, *From dead of night to end of day: the medieval cluniac customs - Du coeur de la nuit à la fin du jour: les coutumes clunisiennes au Moyen Âge*. De bijdrage van Paxton gaat dieper in op de omgang met het dodenritueel: Paxton, "Death by customary at eleventh-century Cluny", p. 297-318; Susan Boynton, "A monastic death ritual from the imperial abbey of Farfa", in: *Traditio*, 64, (2009), p. 57-84. Een volledig uitgewerkte versie van de *ordo* van het dodenritueel van Cluny in al zijn aspecten werd recent door Paxton gepubliceerd. Paxton, *The death ritual at Cluny in the central middle ages. Le rituel de la mort à Cluny au moyen âge central*, met een bespreking van de verschillende *consuetudines* op p. 23-27.

tiende eeuw (*Consuetudines Antiquiores*)³¹ verwijzen naar herdenkingspraktijken voor de doden, maar geven – zoals de tiende-eeuwse narratieve bronnen – amper aanwijzingen over de monastieke manier van sterven. Het *Liber Tramitis* (jaren 1030), dat samengesteld werd tijdens het abbatiaat van Odilo (994-1048/49), bevat daarentegen de meest uitgebreide beschrijving uit die tijd van de monastieke *transitus*.³² Deze beschrijving van het doodsritueel in het *Liber Tramitis* wijkt sterk af van de *Consuetudines Antiquiores*. De *consuetudines* van Ulrich en Bernard (1070-1085) ten slotte bieden een gedetailleerde inzicht en wijzen op een verdere evolutie in de rituelen omtrent de dood sinds het *Liber Tramitis*.³³

Op basis van deze bronnen reconstrueerde Paxton in detail de dialoog tussen de gemeenschap en het stervende individu tijdens deze laatste momenten, in samenhang met de liturgische gebruiken in een vastgelegde spatialiteit. De *consuetudines* bepaalden dat, wanneer een monnik zijn einde voelde naderen, hij vroeg om de ziekenzaal te verlaten en het dagelijks kapittel bij te wonen, waar hij vergiffenis vroeg aan zijn medebroeders voor zijn zonden. Zelf vergaf hij ook de zonden die tegenover hem gemaakt waren. Hierna trok de hele gemeenschap samen met de stervende opnieuw naar de ziekenzaal voor de ziekenzalving. Enkelen bleven bij hem aanwezig en waakten tot het stervensogenblik zou aanbreken. Wanneer het uur van sterven aangebroken was, werden alle broeders verwittigd en snelde iedereen naar het sterfbed om daar te zingen en bidden. Als de stervende nog bij bewustzijn was, werd het passieverhaal van Christus voorgelezen, zoniet werden psalmen gezongen. Na het verscheiden werd het lichaam gewassen en klaargemaakt voor de begrafenis onder continu gebed van de gemeenschap. In de abdijkerk werd gewaakt bij het opgebaarde lichaam, tot de hoogmis de volgende dag. Daarna trok men naar het kerkhof onder begeleiding van gezang en gebed, beide zorgvuldig vastgelegd, om de overgang van de ziel van deze wereld naar de volgende te vergemakkelijken. Na de begrafenis keerde de gemeenschap terug naar de hoofdkerk om

³¹ *Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*, Kassius Hallinger (ed.), Siegburg: Schmitt (1983), p. 3-150.

³² Het *Liber Tramitis* bevat een van de oudst bewaarde expliciet monastieke doodsrituelen en is hiermee de beste bron voor de praktijk in Cluny in de vroege elfde eeuw. *Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*, p. 272-287. Paxton, "Death by customary at eleventh-century Cluny", p. 298. De datering van het *Liber Tramitis* wordt behandeld in Joachim Wollasch, "Zur Datierung der Liber Tramitis von Farfa anhand von Personen und Personengruppen", in: Gerd Althoff, et al. (eds.), *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für Karl Schmid zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*, Sigmaringen: Thorbecke (1988) p. 237-255.

³³ In het *Liber Tramitis* zijn in de beschrijving van de stervensrituelen nog elementen terug te vinden van de oude Romeinse *ordo in agendum mortuorum*, die niet meer aanwezig zijn in de latere *consuetudines* van Ulrich. Dit is op twee manier te verklaren: ofwel was het *Liber Tramitis* beïnvloed door de Italiaanse praktijk, ofwel gebruikte Cluny de *ordo Romanus* in de tiende en vroege elfde eeuw, maar verdween dit tussen 1030 en 1070. Paxton, "Death by customary at eleventh-century Cluny", p. 301-303.

de boetepsalmen te zingen. Diezelfde dag werden het brood en de wijn die over waren van de maaltijd als aalmoes uitgedeeld en werd verwacht dat alle priesters van de gemeenschap een mis zouden opdragen. Als afsluiting werden de herdenkingsrituelen aangevat: de *septenarius*, waarbij zeven dagen lang de gemeenschap een *vigilia* en mis voor de overledene zong en de *tricenarius*, waarbij gedurende dertig dagen dertig missen door zes priesters opgedragen werden, dodenpsalmen gezongen werden en de prebende van de overleden als aalmoezen uitgedeeld werden. Wanneer dit voltooid was, werd de dode opnieuw door de prior vergeven en werden jaarlijks aalmoezen gegeven ter herdenking.³⁴ De aandacht in de cluniacenser *consuetudines* voor de omgang met de dood is niet verwonderlijk, gezien de abdij zich vanaf het jaar 1000 ook steeds meer ging profileren rond de herdenking van de doden.³⁵ Via het herdenken van de overleden leden van de eigen abdij, bleven deze laatste deel uitmaken van gemeenschap; tegelijk noopte het de levende broeders stil te staan bij hun eigen sterfelijkheid en bij de schuld van de mens tegenover God.³⁶ De dodenherdenking richtte zich echter ook nadrukkelijk op buitenstaanders, inzonderheid leken uit het uitgebreide netwerk van de abdij. De inrichting van het feest van Allerzielen op 2 november (omstreeks 1030) staat in nauw verband met een campagne ter promotie van giften *pro remedio animae*.³⁷ Onder invloed

³⁴ Paxton, *The death ritual at Cluny in the central middle ages. Le rituel de la mort à Cluny au moyen âge central*, p. 56-171 is een weergave van de *ordo* zoals deze beschreven is in de *consuetudines* door Bernard. De interpretatie van het ritueel is beschreven p. 176-235.

³⁵ Meer informatie in verband met deze monastieke dodenherdenking kan gevonden worden in volgende studies: Otto Oexle, "Die Gegenwart der Toten", in: Herman Braet, Werner Verbeke (eds.), *Death in the Middle Ages*, Leuven Leuven University Press (1983), p. 19-77; Joachim Wollasch, *Cluny - "Licht der Welt". Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*, Düsseldorf, Zürich: Patmos (1996); Wollasch, "Totengedenken im Reformmönchtum", p. 147-166; Dominique Iogna-Prat, "Les morts dans la compatibilité céleste des clunisiens de l'an mil", in: Dominique Iogna-Prat, Jean-Charles Picard (eds.), *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Parijs: Picard (1990); Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*; Anne Baud, "La place des morts dans l'abbaye de Cluny. Etat de la question", in: *Archéologie médiévale*, 29, (1999), p. 99-114; Henriët, *La parole et la prière*, p. 315-326; Frederick Paxton, "Remembering the dead at Cluniac funerals", in: Jörg; Jarnut, Matthias Wemhoff (eds.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum München*: Fink (2003), p. 175-188; Cécile Treffort, "Mémoires de chœurs. Monuments funéraires, inscriptions mémorielles et cérémonies commémoratives à l'époque romane", in: Claude Arrignon (ed.), *Cinquante années d'études médiévales. A la confluence de nos disciplines*, Turnhout: Brepols (2005) p. 219-232; Paxton, *The death ritual at Cluny in the central middle ages. Le rituel de la mort à Cluny au moyen âge central*; Didier Méhu (ed.), *Cluny après Cluny. Constructions, reconstructions et commémorations, 1790-2010* Rennes: Presses universitaires de Rennes (2013); Dominique Iogna-Prat et al. (eds.), *Cluny, les moines et la société au premier âge féodal* Rennes: Presses Universitaires de Rennes (2013).

³⁶ Wollasch, "Totengedenken im Reformmönchtum", p. 153; Paxton, "Remembering the dead at Cluniac funerals", p. 175.

³⁷ Rosenwein, *To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*, p. 35-48; Dominique Iogna-Prat, "Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XIe-XIIe s.)", in: *Médiévales*, 31, (1996), p. 79-91; Patrick Henriët, "Chronique de quelques morts annoncées: les saints abbés clunisiens (Xe - XIIe s.)", in: *Médiévales*, 31, (1996), p. 93-108; Henriët, *La parole et la prière*; p. 44; Weinberger,

van deze ontwikkelingen verwierf de symbolische omgang met de dood een centrale plaats in het dagelijkse leven van de kloosterlingen te Cluny. De neerslag hiervan is te vinden in de reorganisatie van necrologische documenten, in de sterke opmars van een aan de dood gerelateerde retoriek in eigentijdse oorkonden en narratieve bronnen, en in de reeds besproken *consuetudines*.³⁸

6.4 Abbatiaal sterven in elfde-eeuws Lotharingen en Vlaanderen

De overvloed aan relevante bronnen uit Cluny en haar subsidiaire instellingen, heeft er voor gezorgd dat het onderzoek zich grotendeels op de gebruiken en het discours uit dit milieu heeft toegespitst. Hieruit blijkt dat de eerste helft van de elfde eeuw cruciaal was voor de ontwikkeling van de cluniacenzerrituelen in verband met de dood. Ook in de abbatiale hagiografie ontwikkelde de obsessie voor de dood zich pas gedurende deze periode. Waar in de *Vita Odonis* voornamelijk de liturgie centraal stond bij de beschrijving van het overlijden van Odo, was deze weergave bij de latere abten van Cluny al sterk geëvolueerd met grotere nadruk voor het stervensproces.³⁹

Ook buiten het cluniacenzermilieu nam de aandacht voor dodenherdenking en de rituele begeleiding van het stervensproces toe vanaf de elfde eeuw. In de meerderheid van de gevallen echter beschikken we niet over neergeschreven gewoontes die de rites en

"Death and monastic landholding in eleventh century France", p. 337; Eliana Magnani Soares-Christen, "Transforming things and persons. The gift *pro anima* in the eleventh and twelfth centuries", in: Gadi Algazi, Valentin Groebner, Bernhard Jussen (eds.), *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (2003), p. 269-284.

³⁸ Iogna-Prat, "Les morts dans la compatibilité céleste des clunisiens de l'an mil", p. 55-69; Henriët, "Chronique de quelques morts annoncées: les saints abbés clunisiens (Xe - XIIe s.)", p. 94; Henriët, *La parole et la prière*, p. 315-225.

³⁹ Over de dood van Odilo van Cluny († 1049) zijn bijvoorbeeld verschillende teksten overgeleverd. Een eerste bron die diens dood behandelt, is de brief van de monniken van Souvigny, waar Odilo gestorven was, aan de abt van Saint-Denis. Deze brief geeft zeer realistisch de laatste dagen van Odilo weer en beschrijft zijn aftakeling waarbij hij niet meer kon eten, braakte en amper nog kon zingen. Een tweede bron is de *Vita Odilonis*, geschreven door Jotsuald, waar zulke realistische details volledig achterwege gelaten zijn. In deze tekst verweerde Odilo zich tegen de verleidingen van de duivel en zong hij beter dan ooit tevoren. Deze tekst was bedoeld om gelovigen te tonen hoe de dood van een abt moest zijn en wilde dus een model zijn van de exemplarische dood. Henriët, "Chronique de quelques morts annoncées: les saints abbés clunisiens (Xe - XIIe s.)", p. 97-99; Maquet, "Cluny et la mort: le cas des abbés Mayeul et Odilon à Souvigny", p. 112-113.

omkadering vastleggen, maar dienen narratieve teksten als voornaamste bron. Anders dan in de tiende eeuw, kreeg het stervensproces van elfde-eeuwse abten vaak bijzondere aandacht in de biografisch-hagiografische bronnen.⁴⁰ Deze teksten bieden de mogelijkheid om de omgang met de dood op een andere manier te benaderen dan normatieve bronnen.⁴¹ Ze laten immers toe niet louter te focussen op de algemene monastieke omgang met de stervensuren, maar een inzicht te krijgen in het stervensproces van individuele figuren en abten.⁴²

Het neergeschreven discours bevatte elementen uit de reeds hoger beschreven “heilige dood”, waardoor het exemplarische karakter van de stervende leider duidelijk naar voren kwam.⁴³ Voor tijdgenoten was de houding van de stervende “heilige abt” het bewijs van de deugden die hem tijdens zijn leven toegeschreven werden.⁴⁴ Daarnaast waren charismatische leidersfiguren zich terdege bewust van het symbolische belang van deze transitie momenten en maakten hier gebruik van om ook hun leiderschap een laatste maal uit te dragen.⁴⁵

Zoals duidelijk zal worden, kozen abten er niet louter voor om zo getrouw mogelijk aan te sluiten bij de bestaande tradities. Vooral de anomalieën in de beschrijving van de heilige dood van abten, passages die buiten het gewoonlijke vallen, suggereren dat de betrokkenen zelf de kans aangrepen om de continuïteit van hun beleid te garanderen. In de hoop om na hun dood nog invloed te hebben op het leven in en rond hun instellingen, werden deze stervensmomenten door deze leidersfiguren immers zorgvuldig voorbereid en in scène gezet om zo hun visie op monastieke spiritualiteit en abbatiaal leiderschap

⁴⁰ Een overgangsfiguur is bijvoorbeeld Willem van Volpiano, aan wiens dood in de *vita* een volledig hoofdstuk gewijd werd, zonder echter te wijzen op persoonlijke handelingen van de abt. Wel werden de sleutelmomenten uit zijn leven belicht. Gazeau, "Mort du réformateur Guillaume de Volpiano (Fécamp, 1^{er} janvier 1031)", p. 629-634.

⁴¹ Dit is voornamelijk het geval bij de bronnen die in de tweede helft van de elfde eeuw neergeschreven werden en waarin eveneens veel aandacht was voor abbatiaal leiderschap. In de kronieken die rond 1030 geschreven werden in Saint-Mihiel en Mouzon, is deze aandacht voor de abbatiale dood eerder beperkt. Voor Saint-Mihiel is dit te verklaren doordat de kroniek voornamelijk het leiderschap van Nanther beschreef, maar deze nog in leven was ten tijde van het schrijfproces.

⁴² Vanommeslaeghe, "Sterven als symbolische performance", p. 231-264.

⁴³ De aandacht voor de heilige dood in de *vitae* van enkele elfde-eeuwse abten uit Vlaanderen en Lotharingen werd onder meer onderzocht in Platelle, "La mort précieuse. La mort des moines d'après quelques sources des Pays Bas du sud", p. 151-174; Henriët, "Mort sainte et temps sacré d'après l'hagiographie monastique des XI^e - XII^e siècles", p. 557-571.

⁴⁴ Lauwers, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Âge", p. 22-23.

⁴⁵ Henriët bijvoorbeeld toonde aan dat de abten van Cluny er in hun stervensmomenten bewust naar streefden continuïteit in het leiderschap van de abdij te representeren, en dat ze legitimatie zochten bij hun sterke identificatie met de figuur van Christus. Henriët, "Chronique de quelques morts annoncées: les saints abbés clunisiens (Xe - XIIe s.)", p. 102.

een laatste maal door te geven.⁴⁶ Dergelijke transitiemomenten lezen dus niet louter als een relaas van heilig gedrag, maar eveneens als een gebalde samenvatting van de cruciale aandachtspunten omtrent het leiderschap van deze figuren tijdens hun leven. Zoals hieronder duidelijk zal worden, is de focus op de dood van elfde-eeuwse abten ons dus evenzeer instructief voor de abbatiale identiteit, hun relatie met de gemeenschap en hun netwerk buiten de kloostermuren.

6.4.1 De aanloop naar het stervensproces: mobiliteit en stabiliteit in spanning

Om op de gewenste manier te kunnen sterven, was het van wezenlijk belang om een inzicht te hebben in het ogenblik waarop de dood zou aanbreken. Net zoals verschillende heiligen en de onderzochte tiende-eeuwse voorbeelden, konden elfde-eeuwse hervormers zich ten gronde voorbereiden op de dood omdat zij door middel van een goddelijke aankondiging of persoonlijk inzicht, hun stervensmoment konden aanvoelen. Olbert van Gembloux bijvoorbeeld voorspelde zijn dood in 1048 vrij precies, ondanks het ontbreken van een voorspellende ziekte.⁴⁷ Wanneer hij de bisschop van Luik op zijn sterfbed ging bezoeken, stelde de abt dat hij hem maximum zeven dagen zou overleven. De volgende dag stierf de bisschop en een week later werd hij gevolgd door Olbert.⁴⁸ Deze korte aftakeling van Olbert staat in contrast met de aanslepende ziekte die Gerwin van Saint-Riquier doormaakte. Wanneer deze getroffen werd door lepra, probeerde hij genezing te vinden om zo zijn opdracht tot het verlenen van zielenzorg aan zondaars verder te kunnen zetten. Wanneer hij echter beseftte dat medicijnen niet meer zouden baten, concentreerde hij zich op de eeuwige gezondheid van zijn ziel. Hoewel hij door zijn ziekte nog moeilijk kon eten of rusten, bleef hij ter kerke gaan, bidden, psalmen reciteren en de broeders aansporen met goede raad. Zij op hun beurt omringden hun zieke abt met alle liefde en zorg.⁴⁹ Omdat hij echter oordeelde dat hij door zijn ziekte niet meer in staat was om de leiding van de abdij op adequate wijze op zich te nemen, werd Gerwin II als plaatsvervanger aangesteld.⁵⁰ Ook Gerwin I zelf was voorheen op deze wijze aangesteld,

⁴⁶ Vanderputten wees er op hoe het sterven van Richard van Saint-Vanne de spirituele en institutionele nalatenschap over de dood heen trachtte te beïnvloeden. Vanderputten, "Death as a symbolic arena", 29-48.

⁴⁷ In de meeste gevallen werd de dood aangekondigd door een slepende ziekte, hoewel de bronnen hier doorgaans weinig details over geven. De voorspellende kracht van de ziekte als aankondiging van de dood en het feit dat de abt hierdoor aanvoelde dat zijn einde nabij was, was immers de essentie. Dalarun, "La mort des saints fondateurs. De Martin à François", p. 197.

⁴⁸ Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 541, hfst. 44.

⁴⁹ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p.267, boek 4, hfst. 33.

⁵⁰ Ibid., p. 268, boek 4, hfst. 34.

wanneer zijn voorganger Angelram door ziekte het abbatiaat aan hem overgedragen had en zich zelf alleen nog op het devotionele concentreerde.⁵¹ Vier jaar lang bleef Gerwin achteruit gaan, tot hij amper nog kon praten. Op Lichtmis van het jaar 1074 werd hij tijdens het opdragen van de mis in de crypte door scherpe pijn overmand. Hierna deelde de man de monniken mee dat hij de toelating had gekregen van Maria om te vertrekken. Op de vraag waarheen dan wel, antwoordde hij dat hij nu kon vertrekken naar de plaats naar waar hij steeds verlangd had. Vanaf dat moment was de stervende niet meer in staat om zijn bed te verlaten. Op Aswoensdag, de eerste dag van de vasten, begon hij zich voor te bereiden op zijn nakende dood, evenwel zonder af te wijken van de gebruikelijke gebeden en rituelen voor deze dag.⁵² Op 2 maart ten slotte, de dinsdag van de tweede week van de vasten, blies hij in de kerk zijn laatste adem uit.⁵³ Vooral de niet aflatende religieuze ijver van de abt van Saint-Riquier werd gedurende zijn ziekte benadrukt. De praktische aspecten van het abbatiaat waren immers al in handen van zijn opvolger. De vrees dat een ziekte fataal zou blijken, werd ook in het leven van Poppo van Stavelot aangehaald. Als abt van Saint-Maximin in Trier werd Poppo acuut ziek en moest hij het bed houden. Allen vreesden dat hij ging sterven. Een van de monniken was hierdoor zo bedroefd dat hij dag en nacht waakte voor Poppo, onophoudelijk tot God bad en de deugden van Poppo bewierookte. Tijdens zijn gebed kreeg de monnik een visioen dat Poppo niet nu zou sterven, maar nog twintig jaar zou leven, wat ook gebeurde. De vita verklaarde deze wonderlijke genezing door erop te wijzen dat Poppo, net als Martinus, niet bang was om te leven of te sterven en dat de monnik het verdiende om een spirituele vader als Poppo te hebben.⁵⁴

Twintig jaren later, in 1048, werd Poppo opnieuw ziek en deze keer was de ziekte wel de aankondiging van zijn dood. Op dat ogenblik verbleef de abt in Sint-Vaast, een abdij waarvan hij op vraag van graaf Boudewijn V van Vlaanderen het leiderschap op zich genomen had. Toen de abt zich bewust werd van zijn toestand, vroeg hij de toestemming om opnieuw naar zijn thuisabdij Stavelot te trekken, om daar zijn laatste dagen door te brengen. De graaf verleende zijn goedkeuring, maar vroeg wel om langs de abdij van Marchiennes te reizen, een andere abdij waarvan hij de leiding aan Poppo had toevertrouwd. Daar aangekomen werd Poppo zieker. In zijn slaap werd hij geplaagd door

⁵¹ Ibid., p. 213, boek 4 hfst. 16.

⁵² Ibid., p. 268, boek 4, hfst. 34.

⁵³ Ibid., p. 272, boek 4, hfst. 35.

⁵⁴ *Quia quod hic Ernustus de patre spiritali audire meruit, ille quidem de se, si pro se rogaret, audire similiter ex merito potuit. Sed quia cum Martino nec mori timuit nec vivere recusavit, hoc alter pro eo obtinuit, quod ipse ut diximus ex merito invenire potuit.* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 303-304, hfst. 17.

een demon, die hij door gebed kon afweren.⁵⁵ De abt riep Everhelm, eveneens de schrijver van de *vita*, bij zich en kondigde zijn laatste momenten aan. Poppo stierf in Marchiennes en zoals hij gevraagd had, werd zijn lichaam naar Stavelot teruggebracht.⁵⁶ Bij het beschrijven van Poppo's laatste momenten, maakte de *vita* duidelijke verwijzingen naar het belang van de reliekencultus in de hervormerscontext en de directe link met abbatiale heiligheid. Poppo vroeg immers om zijn lichaam intact te laten, een expliciete verwijzing naar het gebruik om lichamen van heiligen in stukken te snijden en de verschillende relieken te verdelen.⁵⁷ Deze vraag van Poppo was reeds een eerste duidelijke interventie van hemzelf in het proces na zijn dood, met een referentie naar een mogelijke heilige status. De abt wilde echter ook op andere punten ingrijpen en had zelf zijn terugkeer naar Stavelot geregeld, met haltes op de plaatsen waar hij ook zou willen verblijven als hij nog zou geleefd hebben.⁵⁸

Deze passages tonen aan dat de beschrijving van de dood van deze figuren niet alleen een creatie was van de hagiograaf om de heilige dood zo goed mogelijk te benaderen, maar ook dat het moment evenzeer door de stervende zelf werd aangegrepen om betekenisvolle accenten te leggen. Ondanks deze laatste wens van Poppo, werd op de terugweg zijn lichaam naar Luik gebracht, waar de bisschop alle abdijen in de stad de opdracht gaf om de overledene met de gepaste waardigheid te ontvangen. Op deze manier werd een enorme begrafenisstoet gecreëerd, die zuchtend en onder het gezang van psalmen, de heilige man tot aan Stavelot volgde. De hagiograaf aarzelde zelfs niet om de rouwstoet te omschrijven als de "translatie van een heilige",⁵⁹ opnieuw een verwijzing naar de kostbare status van reliek die Poppo nu aangenomen had.

Poppo kon niet in zijn eigen gemeenschap sterven, maar zorgde er wel voor dat zijn lichaam daar zou rusten. Deze intentie had ook Kaddroë in de tiende eeuw reeds aan zijn gemeenschap geopenbaard, hoewel de Ierse abt de wens van de keizerin liet vooropgaan op het verlangen van de monniken en zichzelf. Op het eerste zicht lijkt het vanzelfsprekend dat een abt ervoor koos om in zijn thuisabdij te sterven of begraven te worden. Ook dit gaat terug de oude traditie van sterven zoals beschreven in de *vitae* van

⁵⁵ Ibid., p. 310-311, hfst. 27. Ook Martinus werd tijdens zijn laatste uren belaagd door een demon, Sulpicius Severus, *Epistula III ad Basulum*, in: Jacques Paul Migne (ed.), *PL*, 20, (1845), kol. 181-182.

⁵⁶ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 311- 313, hfst. 28-30. Dat net Everhelms naam nadrukkelijk gegeven werd als vertrouweling van Poppo die aanwezig was bij het sterfbed, was geen toeval. Vermoedelijk wilde hij zo zijn nauwe relatie tot Poppo benadrukken en eveneens de betrouwbaarheid van de *vita* bevestigen.

⁵⁷ *corpusque sui a laesione ferri alienum*. Ibid., p. 311, hfst. 28.

⁵⁸ *Adiecit insuper eidem, ad pristinum professionis suae locum Stabulaus se post mortem ab eo deferendum, ... illo dormitionis suae locum obtinendum, singulas etiam declinandi mansiones sibi mortuo praevidens, quas si utique adviviret, ipse vivus ad simile hospitandi opus esset eligens*. Ibid., p. 311, hfst. 28.

⁵⁹ *De obitu translationeque beati viri*. Ibid., p. 313, hfst. 30; George, "Un moine est mort", p. 501.

Antonius of Benedictus. Benedictus van Aniane wilde niet sterven aan het keizerlijk hof en probeerde terug te keren naar zijn klooster en het leven van Antonius vermeldt “zoals een vis terugkeert naar de zee, zo wil ook de dode terug naar de plaats waar zijn lichaam thuishoort”.⁶⁰ Toch was dit vaak geen evidentie; vóór de elfde eeuw werden lichamen immers zelden over lange afstanden verplaatst om aan deze wens te voldoen.⁶¹ Ook werd de eigen abdij niet altijd gekozen door een abt als laatste rustplaats, zoals de grafkeuzes van de abten Odo, Mayeul en Odilo van Cluny aantonen.⁶² De meesten van de Lotharingische hervormers deden toch een extra inspanning om deze laatste momenten binnen hun gemeenschap door te brengen. Op deze manier kon immers de band tussen leider en abdij en laatste keer bevestigd worden en konden zij streven naar de continuïteit van hun leiderschap. Zo lezen we in Hugo's biografie van Richard van Saint-Vanne dat, toen deze laatste zijn dood voelde naderen, hij onder geen beding nog zijn abdij wilde verlaten, om de eenvoudige reden dat hij daar wenste sterven.⁶³ De *Vita Gerardi*, geschreven rond dezelfde periode, modelleerde het levenseinde van de tiende-eeuwse abt naar dezelfde idealen als die van de elfde-eeuwse leiders. Zo werd beschreven hoe Gerard op het einde van zijn leven afstand deed van de verschillende abdijen die onder zijn hoede stonden, omdat hij wilde rusten op zijn uitverkoren plaats, namelijk Brogne. Daar teruggekeerd verlangde hij zijn dood om zo naar Christus te kunnen gaan.⁶⁴

De wens om tijdens de laatste ogenblikken de band tussen abt en monniken te bestendigen, werd niet alleen door abten uitgedrukt, maar ook door de monnikengemeenschap zelf. Zo werd in de kroniek van Saint-Riquier beschreven hoe abt Angelram op sterven lag en daarom een van de monniken de abdij niet wilde verlaten, omdat hij aanwezig wilde zijn bij de dood van de abt. Angelram beloofde de monnik echter

⁶⁰ Dalarun, "La mort des saints fondateurs. De Martin à François", p. 200-201.

⁶¹ Het lichaam van Kaddroë werd wel naar de thuisabdij gebracht. De afstand was echter niet zo groot en hijzelf had de terugtocht al aangevangen.

⁶² Odo van Cluny had ervoor gekozen om te sterven en begraven te worden in Tours, waar hij eerst kanunnik was geweest, maar waar ook de relieken van de Heilige Martinus lagen. Mayeul was in Souvigny gestorven wanneer hij op weg was naar Saint-Denis om deze gemeenschap op vraag van Hugo Capet te hervormen. Odilo van Cluny ten slotte ging op pelgrimage naar Rome wanneer hij verwachtte dat de dood niet ver meer kon zijn, om daar te sterven. Na vier maanden keerde hij echter terug naar Cluny om daar in ascese verder te leven. Op het moment van zijn dood, op het eind van 1048, trok hij naar Souvigny, waar de relieken van zijn voorganger Mayeul lagen, omdat hij daar wilde sterven. Henriët, "Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au 11e siècle", p. 229; Maquet, "Cluny et la mort: le cas des abbés Mayeul et Odilon à Souvigny", p. 110-112; Treffort, "Autour de quelques exemples lotharingiens: réflexion générales sur les enjeux de la sépulture entre le IXe et le XIIe siècles", in: Michel Margue (ed.), *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au moyen âge*, Luxembourg: CLUDEM (2006), p. 81-82.

⁶³ *Pater Richardus tunc temporis monasterium nolebat relinquere, ... quia sciebat et praedixerat filiis imminere resolutionem sui corporis.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404.

⁶⁴ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 672-673, hfst. 22.

dat zijn lichaam niet in de tombe zou rusten vooraleer de monnik terug zou zijn. Zo geschiedde het. Angelram overleed, maar de monnik was op tijd terug om het opgebaarde lichaam nog de laatste eer te bewijzen alvorens het begraven werd.⁶⁵

Ook Thierry van Saint-Hubert wilde te midden van zijn eigen gemeenschap sterven. Hij verbleef tijdens zijn verzwakte oudere dagen in Prix, een *villa* van zijn abdij, om aan te sterken. Toen hij daar echter zijn dood voelde naderen, liet hij zich een draagstoel maken die hem terug naar Saint-Hubert zou brengen. Deze reis bleef niet zonder gevolg: volgens zijn biograaf was de *fama* van Thierry zo groot, dat onmiddellijk een grote massa afkwam op de stoet. Thierry zegende het volk, sprak hen toe en riep hen op om opnieuw naar huis te gaan.⁶⁶ Deze passage is bijzonder interessant omdat hiermee een van Thierry's kenmerkende eigenschappen opnieuw naar voren gebracht werd, namelijk het feit dat hij zich niet enkel tot monniken richtte in zijn spiritueel onderricht, maar ook predikte tot leken buiten de veilige omheining van de kloostermuren.⁶⁷ Hiervoor wendde Thierry zich expliciet tot het gewone volk, dat zich massaal naar hem keerde. De biografie vervolgde dat, hoewel Thierry het volk aangemaand had om rustig terug naar huis te keren, van overal mensen bleven toestromen die de stoet naar Saint-Hubert volgden. De abt werd de abdij binnen gebracht, de massa bleef echter buiten staan en was zelfs zo talrijk dat hun lawaai de broeders in de slaapzaal stoorde.⁶⁸ Deze beschrijving van de draagstoel met daarin Thierry, gevolgd door een massa mensen, is te vergelijken met de beschrijving van een processie of een rondgang met relieken, net zoals bij het lichaam van Poppo. Alleen was in dit geval het reliek, namelijk Thierry, nog in leven. Dit kan ook geïnterpreteerd worden als een voorafspiegeling van de sanctificatie die na zijn dood zou gebeuren en als een poging van de schrijver om de heiligheid van zijn onderwerp te onderstrepen.

De iets later gedateerde kroniek van Saint-Hubert beschrijft een licht aangepaste versie van deze laatste reis. Hier nam Thierry een alternatieve route, precies om de massa volk die stond te wachten om hem een laatste maal te kunnen zien, te vermijden, hen niet te veel te bedroeven en ongezien de abdij terug binnen te glippen. De nadruk lag hier meer op de gelijkgezinden die Thierry liet komen om zijn laatste momenten mee door te brengen: Adalbero, abt van Laon, Wired, prior van Evergnicourt, Lambert, prior van Saint-Rémi, Berenger, abt van Saint-Laurent en bisschop Henri van Luik.⁶⁹

Deze passages over de aanloop naar Poppo's en Thierry's dood kunnen op het eerste zicht binnen de literaire traditie van de "heilige dood" geplaatst worden, met als steeds terugkerende thema's het voorvoelen van de dood en de nadruk op de heiligheid van de

⁶⁵ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 214-215, boek 4, hfst. 16.

⁶⁶ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 54, hfst. 29.

⁶⁷ Zie ook hoofdstuk 5.2.

⁶⁸ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 54-55, hfst. 29.

⁶⁹ Lambertus Minor, *Cantatorium* p. 125, hfst. 53.

stervende of overledene in de begrafenisstoet. Een aandachtigere lezing brengt echter ook andere informatie naar boven, die veel meer onthult over de persoonlijke idealen van deze abten en de spanningen die volgden uit de combinatie van een zeer mobiel leiderschap en hun ascetische, strenge benedictijnse zelfrepresentatie. Het feit dat abten niet in hun thuisabdij verbleven op het moment van de doods aankondiging, wijst op hun activiteiten als hervormer en mobiliteit als abt. Poppo was onderweg op vraag van de graaf van Vlaanderen, een aanwijzing dat de hervormingen niet plaatsvonden in een religieus vacuüm, maar er net nauwe contacten waren tussen het monastieke en adellijke domein. In de *vita* van Thierry komt minder de band met de hoge adel naar voren, maar eerder zijn reputatie als prediker voor het volk. Ondanks het “mobiele karakter” van beide laatste levensfasen, een gevolg van de mobiliteit van het ambt, wordt echter vooral de band met de thuisabdij benadrukt, waar beiden hun laatste rust wilden vinden. De eeuwige spanning tijdens hun leven tussen de noodzaak van de mobiliteit van hun functie, en de stabiliteit en verbondenheid met de thuisabdij en gemeenschap,⁷⁰ vond zo ook zijn weerslag op hun laatste momenten. De wens om in de thuisabdij te sterven, benadrukte zeker het belang van de relatie tussen deze abdij en haar abt, een relatie die na de dood verder gezet kon worden als de relieken van de abt hier aanwezig waren.

6.4.2 Het stervensproces en de gemeenschap

Een extra reden om in de vertrouwde gemeenschap te willen sterven, was de rol van deze gemeenschap in de ceremonie en rituelen die de laatste momenten omringden. In diverse bronnen kreeg de wisselwerking tussen de monastieke gemeenschap en de stervende extra aandacht, waarbij deze laatste in navolging van Martinus een heilig voorbeeld was voor de omstaanders. Naast de interactie met de gemeenschap, speelde echter ook de persoonlijke spiritualiteit van de stervende en vooral ook de mogelijkheid om blijk te geven van uitzonderlijke ascetische kwaliteiten, een belangrijke motiverende rol. Deze persoonlijke ascese en *imitatio Christi*, kwamen immers vanaf de elfde eeuw prominenter naar voren als kenmerkende eigenschappen voor goed religieus leiderschap.⁷¹

Traditioneel werd de stervende door de volledige gemeenschap van monniken ondersteund met gebeden en psalmen. Naar het voorbeeld van Martinus stierf men op as

⁷⁰ Steven Vanderputten, "The mind as cell and the body as cloister: abbatial leadership and the issue of stability in the early eleventh century", in: Gert Melville, Bernd Schneidmüller, Stefan Weinfurter (eds.), *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt*, Regensburg: Schnell & Steiner GmbH (2015), p. 105-126. Vanommeslaeghe, "Wandering abbots", p. 2-23.

⁷¹ De toegenomen aandacht voor het belang van persoonlijke spiritualiteit en ascese vanaf het jaar 1000 en de invloed van de ascetische en eremitische bewegingen bij de Lotharingische hervormers wordt besproken in hoofdstuk 3.1. Voor alle referenties verwijst ik naar dat hoofdstuk.

en boetekleed.⁷² In de meeste biografieën lezen we dat de monniken het hun abt comfortabeler wilden maken, maar deze pertinent weigerde als blijken van zijn nederigheid en ascese. Thierry van Saint-Hubert bijvoorbeeld droeg het boetekleed al jaren en wilde het, ondanks het aandringen van zijn broeders, tijdens zijn laatste uren niet afleggen, letterlijk verwijzend naar de zinsnede van Martinus.⁷³ Zo neergelegen, bad men volgens de traditie met de handen naar de hemel of met de armen in kruisvorm, zoals Christus in zijn laatste uren.⁷⁴ Ook Gerwin van Saint-Riquier zette zijn religieuze ijver verder tijdens zijn lange ziekte. Wanneer hij voelde dat zijn dood nabij was, vroeg hij ook de monniken voor hem te bidden. Op Aswoensdag verzocht hij een monnik om het gehele psalmenboek te reciteren in zijn plaats, omdat hijzelf hier niet meer toe in staat was. Ook wenste hij in de kerk te mogen sterven, waar hij voor het altaar van Johannes de Doper op een boetekleed geplaatst werd terwijl de hele gemeenschap ter ondersteuning litanieën zong.⁷⁵

Deze laatste gebeden waren niet enkel een bewijs van de christelijke dood, maar hadden ook als concreet doel de demonen die op de loer lagen, af te weren.⁷⁶ Poppo bijvoorbeeld werd belaagd door een demon, maar kon deze verdrijven door het aanroepen van psalm 123.⁷⁷ Tot aan het moment van de dood werd er permanent gebeden. Een deel ervan was intern, enkel tot God gericht, maar er werd ook gezamenlijk gebeden, de mis werd gevierd, psalmen werden gezongen en er werden belangrijke passages uit de Bijbel voorgelezen.⁷⁸ In vele gevallen wilde de stervende nog een laatste maal de eucharistie, de viering van het offer van Christus, meemaken en werd hij naar de kerk gebracht. In het geval van Richard van Saint-Vanne vierde de bisschop van Verdun voor Richard de heilige

⁷² *Non decet christianum nisi in cinere et cilicio mori*. Sulpicius Severus, *Epistula III ad Basulum*, kol. 183. De as wordt echter niet altijd vermeld. Onder meer in de *Vita Popponis* is enkel sprake van het boetekleed. Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 312, hfst. 28.

⁷³ "Nolite" ait, "fratres in misericordia esse misericordes, nolite volentem proficisci ad Christum falsa pietate remorari Theoderici ... vos autem scitis, quod servum christi non nisi in cilicio et cinere decet mori". *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 55, hfst. 29.

⁷⁴ Lauwers, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les vitae du haut Moyen Age", p. 24.

⁷⁵ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 271-272, boek 4, hfst. 35.

⁷⁶ Ook deze aanvallen van demonen behoorden tot de traditie van de heilige dood, ook Martinus was immers tijdens zijn laatste momenten belaagd door een demon. Sulpicius Severus, *Epistula III ad Basulum*, kol. 181-182; Henriët, "Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles", p. 79.

⁷⁷ *Versum illum ex. 123 psalmo subinferendo exclamavit: "adiutorium nostrum in nomine domini"*. Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 311, hfst. 27.

⁷⁸ Deze alom tegenwoordigheid van het bidden lijkt vanzelfsprekend in een monastieke context, ook hier was de dood van Martinus van Tours het voorbeeld. Het cruciale stervensmoment van Martinus werd vergezeld door de woorden "Abrahae me sinus recepit". Ook Benedictus blies de laatste adem uit *Inter verba orationis*. Henriët, "Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles", p. 74.

mis voor het altaar van de heilige Laurentius.⁷⁹ Ook de korte beschrijving in de *Vita Gerardi* omtrent de stervensrituelen wezen op het verkrijgen van het lichaam en bloed van Christus. Verder liet Gerard de klokken een laatste maal luiden en verkreeg hij de bisschoppelijke zegen.⁸⁰ De stervenden reciteerden de geloofsbelijdenis, bevalen hun ziel aan bij God en werden ten slotte het viaticum toegediend.⁸¹

Waar traditioneel enkel de gemeenschap van monniken de stervende ondersteunde, waren er in het geval van deze Lotharingische hervormers, net zoals bij hun tiende-eeuwse voorgangers, ook leden van het brede netwerk van de abt aanwezig op deze laatste momenten. Omdat hun carrière zich verder uitstreckte dan de abdij, werden zij op het moment van hun dood ook ondersteund door anderen die tijdens hun leven een rol gespeeld hadden. Poppo bijvoorbeeld riep Everhelm bij zich en vroeg hem de ziekenzalving in te zetten.⁸² Ook Thierry van Saint-Hubert werd bij zijn dood bijgestaan door personen uit zijn netwerk. Hendrik, de bisschop van Luik, en Berenger, abt van Saint-Laurent kwamen naar het klooster. De *Vita Theoderici* verwees als reden van hun komst naar de vriendschap en levenslange band die tussen beide mannen en Thierry bestond. De stervende voelde zich gesterkt door hun aanwezigheid en kondigde aan gelukkig te sterven omdat hij zeker was van hun bescherming.⁸³ De bisschop gaf hem de absolutie en zalfde hem, niet alleen omdat dit de traditie was, maar ook omdat Thierry zelf aangaf niet vrij van zonden te zijn en om vergeving vroeg aan God en de omstaanders.⁸⁴

De dood van deze leidersfiguren speelde zich dus niet enkel af binnen de afgesloten gemeenschap van monniken, maar in de prominente aanwezigheid van hun netwerk van belangrijke wereldlijke en kerkelijke leiders; figuren van buiten de abdij die ook tijdens hun leven een belangrijke rol hadden gespeeld.

Het was niet enkel op vraag van de stervende dat deze vertrouwelingen aanwezig waren bij het doodsbed. In het geval van Richard van Saint-Vanne verspreidde het nieuws van

⁷⁹ *Vita Richardi*, p. 290, hfst. 20; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 317. Dit vieren van de mis door de bisschop wordt in de kroniek van Hugo van Flavigny niet vermeld.

⁸⁰ *Vita Gerardi abbatis Broniensis*, p. 673, hfst. 22.

⁸¹ Zie onder meer *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 56, hfst. 31 en Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404: *Inunctus ab episcopo oleo sancto, confessione data, viatico caelesti pastus*.

⁸² Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 311, hfst. 28.

⁸³ *Hi utrique ex debito convenerant, episcopus quidem, quia et ante episcopatum et post in episcopatu, dum adhuc viveret, privata quadam gratiam venerabilem senem dilexit atque in praecipuo amicorum loco habuit; abbas autem, quia adhuc in annis adolescentia ex clerico monachus ab ipso consecratus, tanti magistri exercitatus institutione, inter familiariter sibi adhaerentes erat carissimus. Horum adventu senex non mediocriter delectatus: "Iam laetus moriar" dixit, "quia quorum patrocinio securum me ire non dubio, in exita meo adesse Dominus mihi misit. Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 55-56, hfst. 30.

⁸⁴ *Et quia in hoc, praeterea et in aliis multus, ut ab homine frequenter erratum a me et peccatum est, culpam agnosco et confiteor, veniam peto, indulgentiam flagito, remissionem a Deo et vestra caritate postulo. Ibid.*, p. 56, hfst. 30.

zijn nakende dood zich zeer snel over de stad en omgeving en kwam er een stoet op gang die hem de laatste eer wilde bewijzen. De kanunniken van de kathedraal en de monniken van de andere abdijen in Verdun kwamen naar de stervende, maar vooral de bisschop van Verdun toonde zich zeer betrokken. Elke dag kwam hij persoonlijk nieuws vragen over de abt en met hem praten.⁸⁵ Vooral de *gesta* van de bisschoppen van Verdun benadrukten hoe de bisschop de mis vierde, de stervende kuste, na het overlijden de dode waste en hem vroeg om te bemiddelen zodat hij hem niet langer dan een jaar zou overleven.⁸⁶ Vanderputten heeft aangetoond dat deze drang van de bisschop om bij de laatste ogenblikken van Richard te zijn, ook anders verklaard kan worden dan louter emotionele betrokkenheid. Gedurende het abbatiaat van Richard was de verhouding met de bisschop soms gespannen geworden. Daarnaast had Richard ook de banden aangehaald met het grafelijk huis van Verdun-Ardenne, dat net als de bisschop een deel van de macht in de stad wou.⁸⁷ Door in de *gesta* de rol van de bisschop te benadrukken, werden de abdij, Richard en de bisschop van Verdun weer met elkaar verbonden op initiatief van de bisschop, die zo andere mededingers buiten spel zette. De rol van de grafelijke familie werd niet besproken in de bronnen. Enkel Hugo van Flavigny vermeldt dat Richard op zijn doodsbéd bezocht werd door verschillende belangrijke aristocraten, zonder deze verder te specificeren.⁸⁸

Met de gemeenschap van monniken en dierbaren rond zich verzameld, wenste de stervende leider een laatste maal zijn boodschap over te brengen. Het uitspreken van de laatste woorden ging terug op een antieke traditie, aanwezig bij de eerste Latijnse hagiografen. Het belang hiervan werd ook in de elfde eeuw zeer sterk gewaardeerd, gezien verschillende voorbeelden in de bronnen aantonen dat stervenden die eerst door hun ziekte en verzwakking niet meer in staat waren om te praten, plots een volledige redevoering konden uitspreken.⁸⁹

⁸⁵ *Quod ubi per urbem sonuit, advenit episcopus, monachorum quoque, clericorum et sanctimonialium coetus, et visitatione solempni ostendebant erga patrem devotionem piae affectionis. Nec rediit ad domum episcopus, quin immo cotidianis excubiis adherens ei, non die, non nocte ab illo patiebatur avelli. Advenerunt et vicinarum urbium episcopi, abbates, et quique magnates, ad visitandum eum et commendandos se ei; quibus videbatur, quod in obitu eius omnino terra commoveretur et conturbaretur. Excubabat diebus ac noctibus ante domum eius turba filiorum et ceterorum fidelium, alii patri ad meliora festinanti valedicere et se commendare volebant.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404. Zie ook de vermeldingen in *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, p. 50; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 315.

⁸⁶ *Gesta episcoporum Viridunensium (continuatio)*, p. 50.

⁸⁷ Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 43, 46. Zie ook het hoofdstuk 5.3.

⁸⁸ *Advenerunt et vicinarum urbium episcopi, abbates, et quique magnates, ad visitandum eum et commendandos se ei.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404.

⁸⁹ Henriët, "Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles", p. 80.

Poppo van Stavelot bijvoorbeeld kwam weer bij bewustzijn om een preek voor de monniken te geven.⁹⁰ Hij regelde de opvolging van de abdij van Saint-Maximin, en vroeg dat het abbatiaat zou toevertrouwd worden aan zijn leerling Thierry.⁹¹ Wanneer de omstaanders hem vroegen wat er met het leiderschap van Stavelot moest gebeuren, antwoordde hij dat hij daar niets over zou beslissen, maar dat het, net zoals bij zijn eigen abbatiaat, in de handen van God lag.⁹² Hoewel dit kan geïnterpreteerd worden als desinteresse van Poppo, lijkt het logischer dit te begrijpen als een verwijzing naar de goddelijkheid van het leiderschap van Poppo over Stavelot, met een duidelijke hint op dit elan verder te gaan.⁹³ Richard wilde eveneens het leiderschap over de gemeenschap in Saint-Vanne behouden tot na zijn dood en regelde de opvolging niet, hoewel hij in de andere instellingen waar hij in de jaren voor zijn dood abt was, leerlingen en medewerkers als opvolger had aangeduid⁹⁴. Enerzijds zorgde dit voor een breuk in de regering van de abdij aangezien er na de dood van de abt geen leider was tot aan de verkiezing van een opvolger, anderzijds versterkte het ook de band tussen de abt als individu en zijn instelling.⁹⁵

Het contrast met tweedegeneratiehervormer Thierry kon niet groter zijn. Zijn overgeleverde laatste aansporingen waren meer gericht op het spirituele welzijn van de monniken. Hij spoorde de broeders aan om vooral de goede werken die door hem begonnen waren, verder te zetten⁹⁶ en stelde hen gerust over de toekomst van de abdij,

⁹⁰ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 311, hfst. 28.

⁹¹ *Theodericum, quem olim, in omni doctrina nutriebat... in regendo sancti Maximini coenobio pastoralitatis curam subire*. Ibid., p. 311-312, hfst. 30.

⁹² *Quid super Stabulaus decernitis agendum? "Nichil", inquit, "aliud michi vobis super hoc dicendum, quam quod soli deo illud a me est commitendum. Hoc, ut dixi, soli certo deo committo, nec alium quam ipse praeviderit rectorem admitto"*. Ibid., p. 312, hfst. 28.

⁹³ Ook Odilo van Cluny weigerde zich uit te spreken over zijn opvolging. Volgens Henriët moet dit geïnterpreteerd worden "als een andere manier van aangeven dat het probleem hem niet meer aanbelangde." Henriët, "Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au 11e siècle", p. 231. De verklaring van Vanderputten over Poppo's uitspraken over zijn opvolging, past echter beter in de algemene logica die deze leiders volgden, namelijk dat dit moet geïnterpreteerd worden als aanwijzing dat Poppo's leiderschap in de gemeenschap van Stavelot moest aanwezig blijven. Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 41.

⁹⁴ *Mox itaque abbatae sancti Petri Catalaunensis Odylandum abbatem instituit, Bello Loco patrem Richardum delegit, coenobio sancti Huberti Theodericum, sancti Urbani Stephanum, viros in omni theoria probatissimos in servando religionis proposito clarissimos. Has enim abbatias ipse per se regebat. Exoneratus ergo ab omnibus, illam sibi tantum retinere censuit, cui pastor datus fuerat, in qua etiam se sepeliri destinaverat...* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404.

⁹⁵ Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 41.

⁹⁶ *Fratres exhortari et admonere non cessavit, obsecrans ut in eo quod coeperant boni operis proposito perseverarent. Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 56, hfst. 31. Ook Olbert had de monniken van Gembloux spiritueel aangespoord alvorens hij naar Luik vertrok waar hij zou sterven. Zo maande hij hen aan om gefocust te blijven op het werk van de Heer, afgescheiden te blijven van de wereld, en niet alleen ten opzichte van God, maar ook ten opzichte

met de mededeling dat deze door God beschermd werd.⁹⁷ Hij troostte ook de aanwezigen en gaf aan dat ze niet droevig, maar net blij moesten zijn aangezien hij nu aan de goddelijke rust was overgeleverd en van het verderf naar het onbedorvene ging. Ook zouden ze later weer verenigd worden.⁹⁸ Dit uitkijken naar de dood en de wenselijkheid van het sterven omdat men kon overgaan naar de hemelse vader, werd eveneens als een teken van heiligheid beschouwd.⁹⁹ Het contrast tussen de sereniteit van de stervende en het verdriet van de aanwezigen die huilden, zuchtten en riepen, benadrukte de heiligheid van de stervende die de aanwezigen troostte en was tegelijk een bewijs van de geliefdheid en het goede leiderschap van de abt.

Ook Gerwin van Saint-Riquier wijdde zijn laatste momenten niet aan mijmeringen omtrent zijn nalatenschap, aangezien zijn opvolger al enige jaren het abbatiaat op zich genomen had. Het is evenwel opmerkelijk dat de kroniek niets vermeldde over de rol van deze nieuwe abt bij het verscheiden van Gerwin. Mogelijks wilde schrijver – die ontevreden was over het beleid van Gerwin II – zo weinig mogelijk verbanden leggen tussen beide abbatiaten. In de laatste ogenblikken van Gerwin I werd voornamelijk zijn nederigheid, verantwoordelijkheidszin en religieuze ijver benadrukt. Er werd beschreven hoe hij op Aswoensdag – de aanvang van zijn definitieve aftakeling – de oudere broeders die de priesterwijding ontvangen hadden, rond zich verzamelde om zijn nakende dood aan te kondigen. Hij vroeg hen de biecht af te nemen om via hun bemiddeling gezuiverd te worden. Wanneer hij echter acht hoofdzonden opbiechtte, vroegen de monniken die hem al sinds zijn jeugd kenden, waarom hij zich beschuldigde van fouten die hij nooit begaan had. Als antwoord verklaarde hij dat misdrijven die onder zijn bewind begaan waren, evengoed zijn eigen zonden waren.¹⁰⁰ De visie op abbatiaal leiderschap die hieruit sprak, was uitermate sterk doordrongen van verantwoordelijkheidsgevoel tegenover de

van de mensen goed te doen. *Et congregatis filiis suis, proluxe et pie sermonicatus est eis, et quantum poterat facundia disertis doctoris et pietas affectuosi patris, monebat eos, ne ab aratro dominici oculos averterent, ut a fermento secularium caverent, ut non solum coram Deo, sed etiam coram hominibus bona providerent, et caetera id genus, quae pii et sapientis viri eructabat pectus...* Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 541, hfst. 44.

⁹⁷ *Pro deiectione autem ecclesiae Sancti Huberti non oportere eos sollicitos esse, quia provideret Dominus, qui secundum ordinationem suam suo gregi utiliter praeesse posset.* *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 56, hfst. 31. Deze verwijzing naar de goddelijke bescherming van de gemeenschap is tevens relevant in de context na het overlijden van Thierry I, waarin zijn opvolger Thierry II bij aanvang van zijn abbatiaat moeilijkheden had om zijn gezag te laten gelden. Zie hiervoor onder meer hoofdstuk 4.1.

⁹⁸ *Maerentes autem et pro sui tabernaculi depositione contristatos, consolabatur dicens, si se in veritate diligerent, potius eis esse gaudendum, quia de labore ad requiem, de corruptione per gratiam misericordiae Dei speraret se transire ad incorruptionem; pro sua autem separatione eos contristari non debere, quorum non longo intervallo confideret se perpetua frui iterum communione.* Ibid., p. 56, hfst. 31.

⁹⁹ Lauwers, "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Age", p. 27; Jean Leclercq, "Mourir et sourire", in: *Moines et moniales face à la mort*, Villette: Cahmer (1993), p. 99.

¹⁰⁰ Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 269-270, boek 4, hfst. 34.

gemeenschap en weinig gefocust op de eigen persoonlijkheid. Deze bescheidenheid jegens zichzelf was eveneens duidelijk aanwezig wanneer de monniken hem vroegen waar hij wilde begraven worden. Eerst antwoordde hij dat hij geen plaats wenste te kiezen en deze zorg aan de broeders overliet. Wanneer ze de vraag een tweede keer stelden, antwoordde hij dat hij zijn intenties wel wilde doorgeven, maar dat ze deze toch niet zouden willen vervullen. Hij wenste immers bij zijn voeten genomen te worden, om zo in het riool van de openbare weg gegooid te worden omdat hij van mening was dat hij geen andere begrafenis verdiende. Volgens de kroniek reageerden de aanwezige monniken op deze ongebruikelijke wens met nog meer gezucht en droefenis dan voorheen.¹⁰¹

6.4.3 Devotionele performances

De vraag van Gerwin om niet begraven te worden op een plek waar hij vereerd kon worden, moet vooral beschouwd worden als een uiting van zijn uitzonderlijke nederigheid, eerder dan een bewuste breuk met begrafenis tradities in de gemeenschap van Saint-Riquier. Wel meer stervende abten uitten hun wens om persoonlijke devotie uit te drukken, los van de bestaande tradities en liturgische scenario's tijdens deze laatste momenten. In tegenstelling tot wat we terugvinden in de "Martiniaanse" traditie van heilige dood, verwijzen de elfde-eeuwse teksten nadrukkelijk naar die handelingen die expliciet of impliciet het verband leggen met het toegenomen christocentrisme in de geloofsbeleving. Zoals hoger is uitgewerkt, had de devotionele aandacht voor de Christusfiguur zich sinds het einde van de tiende eeuw geleidelijk verlegd van zijn goddelijke identiteit naar zijn menselijkheid en lijden. Met vergaande ascese en boetedoening of via pelgrimages naar de plaatsen waar Christus zelf geleefd, geleden en verzezen was, probeerden charismatische figuren, waaronder een aantal van de hervormers uit deze studie, zo dicht mogelijk zijn ideaalbeeld te bereiken. Vele van deze abten hun leven stond in het teken van *imitatio Christi*.¹⁰² Hun levenseinde was het moment bij uitstek om zich volledig tot Christus te wenden. Omdat de tijd van de martelaren voorbij was, was het uiteraard onmogelijk om ook de dood van Christus te imiteren, daarom identificeerden ze zich in de eerste plaats mentaal met Christus. Een vrij traditionele manier was het luisteren naar het passieverhaal en dit mee te beleven. Deze Lotharingische hervormers gingen echter veel verder dan de traditionele associaties die voor elke monnik vertrouwd aanvoelden.

¹⁰¹ *Nectentes pedi meo restem, trahite me, et projicite in sterquilinum in medio platearum, quia non meliori dignum me credo sepulchro.* Ibid., p. 271, boek 4, hfst. 35.

¹⁰² Zie ook hoofdstuk 3.3. Fulton, *From judgment to passion*, p. 60-101; Constable, "The ideal of the imitation of Christ", p. 145-248.

Richard van Saint-Vanne is hiervan het beste voorbeeld. Al tijdens zijn leven was de identificatie van Richard met Christus groot en expliciet. Hugo Van Flavigny beschreef in zijn kroniek dat het hele leven van Richard gericht was op een verlangen om te lijden voor Christus, hem nabij te zijn, en met hem begraven te worden, zodat Christus hem zou toelaten om samen met hem te verrijzen.¹⁰³ Bij zijn sterven was deze identificatie nog sterker aanwezig. Waar traditioneel de gemeenschap van monniken bij de stervensrituelen het initiatief nam, stuurde Richard de meerderheid van hen weg en liet hij zich de passie van Christus en de Dialogen van Gregorius voorlezen. Op dat moment nam hij de relieken van Christus, die hij zelf uit het Heilig Land had meegebracht, bij zich. Wanneer hij voelde dat zijn onderste ledematen begonnen te verstijven, ging hij rechtop zitten en liet traag de relieken over zijn lichaam naar boven komen. Daarna plaatste hij ze op zijn borst, leunde terug achterover, legde zijn handen op de relieken en keek naar de hemel. Bij dit gebeuren waren maar enkele individuen aanwezig, terwijl de meerderheid van de monniken in de kerk verder zong en bad.¹⁰⁴ Aangezien de aanwezigheid van relieken beschouwd werd als de aanwezigheid van deze heilige, maakte Richard op dit moment een duidelijke verbinding tussen het lichaam van Christus, diens passie, en zijn eigen lichaam en dood. Dat Richard deze handelingen en het contact tussen zichzelf en de relieken aanstuurde zonder tussenkomst van anderen, suggereert dat hij zichzelf beter hiertoe in staat zag dan de andere aanwezigen, die traditioneel het lichaam zouden voorbereiden en bijstaan. Daarnaast verwees het gebruik van relieken op dergelijk symbolisch geladen moment, naar het bewustzijn en de aansturing van Richard dat hij zelf na zijn dood een relik en dus het onderwerp van verering zouden worden. Op deze manier zou de kloostergemeenschap van een extra patroonheilige worden voorzien en zou hij dus permanent aanwezig blijven.¹⁰⁵

Deze vergaande associatie met Christus kenmerkte ook het levenseinde van Gerwin van Saint-Riquier waarin enkele opmerkelijke overeenkomsten met het afscheid van Richard

¹⁰³ *Quid enim fuit totus vitae eius excursus, nisi velle pati pro Christo, commori ei et consepeliri ut daretur sibi per Christum in Gloria resurgere cum illo?* Hugo van Flavigny, *Chronicon* p. 396, 22; Constable, "The ideal of the imitation of Christ", p. 163; Vanderputten, "The mind as cell and the body as cloister: abbatial leadership and the issue of stability in the early eleventh century", p. 111-112, 122-126.

¹⁰⁴ *Sicque data filiis licentia exeundi, ipse oculis et minibus in coelum porrectis ei intendebat ad quem festinebat. Legebatur ante eum passionibus dominicis, lectiones quoque ex quarto dialogorum libro, et felix eius anima illi soli adhaerebat, cui se totum commiserat. Ubi vero cepit iam ab inferiori parte corpus emori, sanctorum reliquias apprehendens in lectulo sedit, et ad pedes eas ponens, atque uto vitalis calor deficiebat, paulatim eas protrahens, tandem in pectore substitit et reliquias ibidem cum reclinasset, deposuit... Aderat ibi episcopus, et viri religiosi, quos obligaverat amor et beneficia pii patris, qui exitum eius praemunibant orationibus continuis et psalmodia..... quos loci angustia capere poterat, ceteris in maiori aecclesia consistentibus et canentibus...* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 404-405; Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 36.

¹⁰⁵ Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 40.

van Saint-Vanne te vinden zijn. Nadat Gerwin op een boetekleed voor het altaar van Johannes de Doper was geplaatst, werd het kruisbeeld in zijn blikveld gelegd en plaatsten de monniken een zakje met relieken die hij zelf tijdens zijn leven had verzameld, op zijn lichaam. Intussen werden litanieën gezongen en de heiligen om bijstand gevraagd. Hoewel Gerwin al enige tijd niet meer kon spreken, slaagde hij erin aan te sluiten bij de litanie en ook Maria en Richarius te vragen voor hem te bidden. Wanneer de monniken ten slotte de woorden "Moge Christus u ontvangen" uitspraken, blies Gerwin zijn laatste adem uit.¹⁰⁶ Het belang dat Gerwin tijdens zijn leven aan relieken hechtte, was dus dermate groot dat hij ze in persoonlijke nabijheid hield gedurende zijn laatste uren. Door deze persoonlijk band vormden heiligen tevens de leidraad in zijn deelname aan de stervensrituelen.

Ook Poppo greep in bij de traditionele sequentie van de doodsrituelen door tijdens zijn uur van sterven zich zelf uit te strekken op zijn sterfbed en zélf het *subvenite* in te zetten, een gezang dat normaal gezien voorbehouden was voor de begrafenis, en dus voor de achterblijvenden.¹⁰⁷ Dit verbreken van de volgorde van het ritueel, en het zelf in handen nemen van het verloop van het ritueel, duidt er mogelijk op dat Poppo, net als bij het uitspreken van zijn laatste woorden, wilde aangeven dat hij ook zeggenschap wilde houden over de periode na zijn dood.

Na dit lange proces van afscheid nemen en tegelijk aansturen op continuïteit, van ondersteuning door gebed en reiken naar de hemel, brak uiteindelijk het moment van de dood aan. Biografen laten zich graag verleiden tot het symbolisch inkaderen van deze gebeurtenis. Traditioneel was een goed moment om te sterven bij het opkomen van de zon, wanneer de duisternis van de nacht verdreven werd.¹⁰⁸ Thierry van Saint-Hubert stierf bijvoorbeeld bij het ochtendgloren, op 25 januari 1087, het derde uur van de dag, het drieëndertigste jaar dat hij abt gewijd was.¹⁰⁹ Poppo had tijdens zijn laatste gebed aan God gevraagd om de volgende dag te mogen sterven, de dag van de bekering van Paulus en de dag waarop Poppo ook zelf zijn roeping gekregen had. Volgens de biograaf werd zijn wens verhoord.¹¹⁰

¹⁰⁶ "Suscipiat te Christus," ille ad haec verba spiritum efflavuit. Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 272, boek 4, hfst. 35.

¹⁰⁷ *Subvenite, sancti Dei, occurite, angeli Domini*, Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 311, hfst. 28; Platelle, "La mort précieuse. La mort des moines d'après quelques sources des Pays Bas du sud", p. 165.

¹⁰⁸ Jean Heuclin, "La mort de l'abbé: un modèle de vie chrétienne", in: *Moines et moniales face à la mort*, Villetaneuse: Cahmer (1993), p. 31. Meestal wordt in de bronnen ook aanzienlijk meer aandacht geschonken voor de dag van het overlijden als het een vrijdag, zaterdag of zondag was. Dit waren namelijk de dagen van de dood en verrijzenis van Christus. Dalarun, "La mort des saints fondateurs. De Martin à François", p. 197.

¹⁰⁹ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 57, hfst. 32.

¹¹⁰ Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 312, hfst. 28; George, "Un moine est mort", p. 499.

6.4.4 De begrafenis

Biografen benadrukken – om evidente redenen – de ontredde van de gemeenschap bij het verscheiden van hun abt. Het leven van Thierry van Saint-Hubert beschrijft hoe allen in geweent uitbraken. De beheersing van de monniken verdween en ze stortten zich boven op het ontzielde lichaam en kusten het. Sommigen sloegen zich en trokken het haar uit hun hoofd of lieten zich op de grond neervallen. Elkeen bejammerde de vrome vader, goede leider en uitstekende leraar. Ze klaagden over het heengaan van de heilige man en vreesden dat hiermee ook zijn deugden van soberheid, waardigheid, bescheidenheid, nederigheid en geduld zouden verdwenen zijn.¹¹¹ De *Vita Theoderici* vermeldt verder dat het volk, vooral de armen voor wie Thierry altijd aandacht had gehad, jammerde.¹¹² Hier werd dus opnieuw de nadruk gelegd op het belang van de figuur buiten zijn eigen gemeenschap. Ook de monniken van Gembloux reageerden zeer bedroefd toen ze vernamen dat hun vrome vader Olbert gestorven was, maar hun verdriet om het missen van hun leider werd nog vergroot door het gemis van zijn lichaam. Zij wilden immers dat dit teruggebracht werd naar Gembloux, maar ook in Luik wilde men geen afstand doen van het nieuwe kostbare reliek. Daarom werd de abt begraven in de abdij van Saint-Jacques, waarvan hij de eerste abt geweest was. Dit zorgde in Gembloux voor nog meer verdriet.¹¹³ Enkel in de *Vita Popponis* werd benadrukt dat het verdriet om het gemis van de geliefde leider zou moeten overtroffen worden door blijdschap, omdat Poppo nu in de hemel als middelaar voor hen zou kunnen optreden.¹¹⁴ Na het overlijden, volgden in de monastieke traditie nog enkele rituelen waarbij het lichaam werd voorbereid en vervolgens begraven. Ook in deze beschrijvingen zijn enkele in het oog springende taferelen op te merken.

Wanneer de monniken in Saint-Riquier bijvoorbeeld overgingen tot de rituele wassing van Gerwin, beschreef de kroniekschrijver hoe puur het lichaam van de abt nog was. Het

¹¹¹ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 57, hfst. 32.

¹¹² *Sed et multa plebs promiscui sexus et aetatis, maximo vero pauperes, de quibus ei semper fuerat, simili pietate percussi miserabiliter ululabant et percussis manibus contusisque pectoribus, vulsis hinc inde et sparsis crinibus, erat cernere quod dolerent, quanto patre orbatos se intellexerent. Ibid.*, p. 57, hfst. 32.

¹¹³ *Contristabat eos non mediocriter amantissimi patris destitutio, sed plus quam dici vel credi possit miserabili contristabantur infortunio, quod carendum eis esset corporis eius pignore pretioso. Et si aliquam viam eis aperuisset Dei dignatio, nihil optabilius eorum omnium insedit animo, quam id agere aliquo modo ut corpus defuncti referrent Gemmelancensi coenobio. Sed id nec precibus optinere, nec aliqua omnino ratione potuerunt efficere, gaudentibus civibus ad tutelam civitatis suae praesentialiter tam sancti viri patrocinia provenisse...* Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 541-542, hfst. 45-46.

¹¹⁴ *Sed si ideo est dolendum, quod eum quem carum habuimus amisimus, multo magis certe gaudendum, quod in caelesti eum mansionem intercessorem pro nobis praemisimus.* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 313, hfst. 30.

was immers niet getekend door zijn jarenlange ziekte, maar wel door zijn deugden. Zijn zuiverheid werd onder meer bewezen door zijn genitaliën, die de maagdelijke puurheid hadden van die van een kind van zeven jaar. Door zijn constante knielen, was de huid van zijn knieën zo hard geworden, dat het in één oogopslag duidelijk werd, dat zijn hele leven gewijd was aan contemplatie tot God. Zo werden zijn botten – want zijn lichaam bestond amper uit vlees – in de kerk opgebaard.¹¹⁵ Abten en priesters, zonder verdere specificatie van hun herkomst, droegen heilige missen op tot de begrafenis in de crypte volgde in aanwezigheid van de graaf van Ponthieu, verscheidene abten, vooraanstaanden en ridders.¹¹⁶

Traditioneel volgde de begrafenis de dag na het overlijden. De begrafenisrituelen van deze hervormers hanteerden echter vaak een andere sequentie, waarbij opnieuw de rol van de monnikengemeenschap gedeeld werd met buitenstaanders. Ook werden deze abten niet begraven op de begraafplaats van de abdij tussen de monniken van de gemeenschap, maar kregen zij een speciale, meestal door henzelf uitverkoren plaats die ook naar hun leiderschap verwees.

Het lichaam van Thierry van Saint-Hubert werd twee dagen in de kerk geplaatst onder voortdurende begeleiding van psalmenzang. Pas op de derde dag na het overlijden werd door de bisschop de mis gevierd die bijgewoond werd door veel volk, waaronder beroemde en machtige mannen, veel clerici en priesters. Begeleid door een stoet monniken werd hij naar de crypte gedragen die hij zelf had laten bouwen, waar het lichaam door de bisschop in een stenen sarcofaag tegenover het altaar van Maria werd geplaatst.¹¹⁷ Dat het lichaam van Poppo van Stavelot niet begraven werd volgens de traditie, werd hierboven al aangegeven. Hij moest immers eerst van Marchiennes naar Stavelot gebracht worden, een reis die door hemzelf uitgestippeld was.¹¹⁸ Net zoals tijdens zijn leven en laatste momenten, wilde Poppo ook na zijn dood het initiatief in eigen

¹¹⁵ *Nudato itaque ad lavandum corpore ejus, tanta enituit gratia membrorum, ut ipsam cutem non putaretur quilibet morbus unquam foedasse. In ipsis autem genitalibus tantus virginei honoris decor apparuit, ut non tam virilia quam venerabilia septennem puerum imitarentur. Ex assiduitate autem geniflexionum in poplitibus seu cubitis inventa est obdurata cutis excrevisse... Componentes ergo ipsa sancta ossa, nam carnes tam abstinencia quam morbo defecerant, tulerunt in potioem locum ecclesiae, devotis excubiis, uti mos est, animam Deo commendantes.* Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 273, boek 4, hfst. 36.

¹¹⁶ *Missarum itaque solemnibus ab abbatibus et a cunctis qui adfuerunt sacerdotibus copiose expletis, sepultus est servus Dei Gervinus, abba venerabilis, ante altare beatae Mariae in crypta orientali, cum universorum, id est, comitis Guidonis, abbatum, procerum, militum, vel generalis vulgi gemitu et dolore.* Ibid., p. 273, boek 4, hfst. 36.

¹¹⁷ *Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, p. 57, hfst. 32.

¹¹⁸ *Adiecit insuper eidem, ad pristinum professionis suae locum Stabulaus se post mortem ab eo deferendum, ... illo dormitionis suae locum obtinendum, singulas etiam declinandi mansiones sibi mortuo praevidens, quas si utique adviviret, ipse vivus ad simile hospitandi opus esset eligens.* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, p. 311, hfst. 28.

handen houden, waar normaal de gemeenschap van monniken alle initiatieven nam tijdens deze laatste rituelen. Poppo's wens werd echter niet volledig ingewilligd, aangezien zijn lichaam op vraag van de bisschop eerst naar Luik werd gebracht, waar het in de abdijen van de stad met kruisen, kaarsen en wierook ontvangen werd. Ook deelde de bisschop aalmoezen uit, een taak die normaal door de leden van de abdij verricht werd. Op die manier bleef het lichaam van Poppo een volledige dag in Luik aanwezig.¹¹⁹ Met dit initiatief wilde de bisschop van Luik zich mogelijks een deel van het charisma van Poppo toe-eigenen en zich verbinden met diens leiderschap. Het belang van Poppo's leiderschap en zijn bekendheid werd ook extra bevestigd door de algemene rouw die overal volgde op het bericht van zijn dood. Na de tussenstop in Luik, trok de stoet verder naar Stavelot, gevolgd door verschillende rouwstoeten, zuchtend en psalmen zingend. In Stavelot aangekomen, werd een lange processie gevormd door monniken én leken, die ook allen psalmen zongen. Hoewel er al zes dagen verstreken waren sinds het overlijden van Poppo, verspreidde zijn lichaam nog een heerlijke geur. Of de gemeenschap van Stavelot nog afscheidsrituelen om haar leider kon uitvoeren, is niet geweten. De *vita* vermeldt enkel dat op dit moment de mis werd gevierd en Poppo in de crypte werd begraven, met op zijn buik een kelk en de brieven van Richard van Saint-Vanne.¹²⁰

Ook de begrafenisrituelen van Richard van Saint-Vanne weken af van de monastieke traditie. Hoewel hij in zijn eigen abdij gestorven was, werd de abt na zijn dood opnieuw naar buiten gebracht. De bisschop wilde immers dat de hele stad Verdun Richard een laatste maal zou vereren. Eerst werd het lichaam van Richard door de bisschop en vier abten klaargemaakt en gekleed met luxueuze kleren. De relieken van Christus werden terug op zijn borst geplaatst, de abbatiale staf werd naast hem gelegd, en zo werd hij bij het altaar van Sint-Pieters in de abdijkerk opgebaard. Nadat de bisschop de mis gevierd had, werden de kerkdeuren geopend, zodat ook het volk van Verdun naar binnen kon om Richard te vereren. Op deze manier was de kerk een hele dag gevuld met zuchtende en huilende mensen.¹²¹ Dezelfde avond liet de bisschop het lichaam naar de kathedraal brengen. De hele nacht werd daar door de kanunniken gewaakt en de volgende morgen

¹¹⁹ Ibid., p. 313, hfst. 30.

¹²⁰ Ibid., p. 313, hfst. 30.

¹²¹ *Oculis patris clausit episcopus, polinctores funeris Richardus, Odylardus, Stephanus et Walerannus abbates fuerunt. Ipsi corpus sanctissimum et procuraverunt, vestibus sacratis ex more induit episcopus, non quibus ille voluit et praecepit, qui vilia queque delegerat, sed quas dictavit amor paternus et devotio sanctissima et debita. Reliquiae, quas super pectus suum ipse commiserat, induto eo sacris vestibus, supra pectus eius repositae sunt. Elatum ergo funus beatissimum baiulantium manibus, cum ob impetum populi occurrentis et plangentis obserata esset aecclesia, ante altare Sancti Petri positum est, ubi missa a pontifice celebrata, tandem portae monasterii apertae sunt, et ecce populus innumerabilis utriusque sexus et ordinis irruit cum lacrimis et ululatu cordis.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 405; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 317-318.

werd de mis gevierd. Vervolgens werd het lichaam langs de verschillende kloosters van de stad gedragen, waar ook telkens gewaakt werd bij het lichaam en een heilige mis werd gevierd, onder assistentie van de bisschop. Pas 's avonds kon het lichaam terugkeren naar de abdij van Saint-Vanne waar de bedroefde monniken het ontvingen. De volgende dag ten slotte was de begrafenis mis, bijgewoond door de gehele stad en opnieuw geleid door de bisschop, die een preek hield over de *mors preciosa* van Richard.¹²² In deze omgang met het lichaam van Richard was de bisschop zeer prominent aanwezig. Hoger in dit werk werd al gewezen op de vorm van competitie die er tijdens het leven van Richard was geweest met de bisschop, omwille van de bisschoppelijke relieken in de abdij.¹²³ De processie van het lichaam van Richard kan dan ook geïnterpreteerd worden als een bevestiging van de autoriteit van de bisschop over de religieuze instellingen in de stad en een poging om zich een deel van het charisma van Richard toe te eigenen.¹²⁴ Waar Richard tijdens zijn leven de relieken van de bisschoppen van Verdun had verzameld in de kloosterkerk en als eigendom van de abdij had geclaimd, kon de bisschop zich nu het lichaam van Richard toe-eigenen door het weg te halen uit het klooster en naar zijn terrein, de kathedraal, te verplaatsen. Tegelijk werd ook het volledige initiatief in deze afscheidsrituelen weggehaald bij de gemeenschap van Saint-Vanne.

De laatste stap in de begrafenisrituelen was de teraardebestelling van het lichaam. Dit zou kunnen beschouwd worden als een afronding van het proces van afscheid, als een definitieve afsluiting van de laatste fysieke aanwezigheid van de leider.¹²⁵ De graftombe kon echter een bijzondere waarde ontwikkelen als tastbare herinnering aan deze figuren en zo meebouwen aan een blijvende eenheid tussen de levenden en de doden.¹²⁶ Het graf werd immers aanzien als de plaats waar hemel en aarde elkaar raakten. Zeker in het geval van een heilige, waarbij het graf de bewaarplaats van de relieken werd, konden de overlevenden profiteren van de *virtus* van de heilige. Ook de plaats van de tombe was van

¹²² *In crastino missa solempniter celebrata a canonicis, per reliqua urbis monasteria deportatum est, et vigiliis missarumque solempniis debita officiositate percelebratis, tandem ad monasterium suum relatum est, et filiis dolentibus et de morte eius merentibus restitutum... Missam celebravit episcopus, sermonem habuit ad populum ... quis sit finis bonorum, quisve malorum, quae fuerit patris vita, mors quam preciosa.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 405.

¹²³ Zie hoofdstuk 5.3.

¹²⁴ Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 47.

¹²⁵ Dergelijke benadering sluit aan bij de theorie van Van Gennep over de driedelige indeling van de doodsrituelen, nagevolgd door onder meer Paxton. Zie ook hoger, onder 6.3.

¹²⁶ Treffort, "Autour de quelques exemples lotharingiens: réflexion générales sur les enjeux de la sépulture entre le IXe et le XIIe siècles", p. 71- 72. Gedurende de middeleeuwen werden de levenden en de doden veel meer als één gemeenschap gezien. Doden waren ook personen in rechterlijke zin, die via *memoria* met de levenden verbonden bleven. Oexle, "Die Gegenwart der Toten" p. 22, 29. Voor meer informatie over de gemeenschap der levenden en doden en voornamelijk de functie van relieken: Geary, *Living with the dead in the Middle Ages*.

groot belang. De begrafenis *ad sanctos*, dicht bij de relieken van een heilige, was erg populair, om van de nabijheid van diens deugden te kunnen profiteren. Een begrafenis in de kerk had ook als gevolg dat de overledene blijvend kon profiteren van de gebeden en liturgie die daar gevierd werd. Tegelijk ging er ook een verantwoordelijkheid uit van de overledene en zijn grafkeuze, omdat de overlevenden op deze plaats om bemiddeling bij God konden smeken. De tombe was ook vaak de plaats waar zich de eerste wonderen voltrokken en waar dus een cultus rond de overledene kon ontstaan.¹²⁷

In het licht van deze bestaande tradities en het belang dat de hervormers zelf hechtten aan het herdenken van de doden en de reliekencultus, lijkt het vanzelfsprekend dat dezen zich meer dan bewust waren van het symbolische belang van de plaats van het graf en de rol die dit kon spelen in de continuïteit van hun leiderschap en hun blijvende aanwezigheid in de gemeenschap. Vandaar dat de abten hier behandeld, er allemaal voor kozen om binnen hun eigen gemeenschap te sterven of toch ten minste daar begraven te worden, zelfs als dit niet vanzelfsprekend was zoals in het geval van Poppo. Enkel in het geval van Olbert moest er een keuze gemaakt worden, aangezien hij aan het hoofd stond van twee kloosters. Hij stierf in Saint-Jacques in Luik en werd ook daar begraven, omdat hij de eerste abt van deze abdij was geweest. Dit was echter tot groot verdriet van de monniken van Gembloux, in contrast met de inwoners van Luik die blij waren er een kostbare patroonheilige bij te hebben.¹²⁸

De keuze van de begraafplaats ging echter een stuk verder dan enkel de voorkeur voor de eigen gemeenschap en was zorgvuldig overdacht om zoveel mogelijk te profiteren van de verschillende symbolische betekenissen en associaties die een graftombe konden oproepen. Deze abten kozen er bijvoorbeeld voor om begraven te worden in de crypte die ze zelf tijdens hun leven hadden laten bouwen. Dit was zowel het geval bij Richard, Poppo, Thierry als Gerwin. Traditioneel was de crypte de bewaarplaats voor relieken en op deze manier ook het doel van pelgrimages. In het Duitse Rijk werden de crypten gebruikt om een cultus te ontwikkelen die onafhankelijk was van de cultus in de kerk en de meeste waren gewijd aan Maria.¹²⁹ Een tombe op zo'n symbolische plaats maakte de overledene

¹²⁷ Pascale Chevalier, "Le tombeau et les monuments funéraires médiévaux des saints abbés Mayeul et Odilon de Cluny", in: *La représentation de la mort de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Hortus Artium Medievalium, 10, (2004) p. 119; Treffort, "Mémoires de choeurs. Monuments funéraires, inscriptions mémorielles et cérémonies commémoratives à l'époque romane", p. 232.

¹²⁸ *Gaudentibus civibus ad tutelam civitatis suae praesentialiter tam sancti viri patrocinia provenisse...* Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 541, hfst. 45.

¹²⁹ Génicot, "Les cryptes extérieures du pays mosan au XI^e siècle: reflet typologique du passé carolingien", p. 345-346.

tot deel van de reliekenschat van de abdij en verzekerde ook gebeden van de pelgrims die naar deze plek zouden komen.

Daarnaast waren dergelijke crypten ook duidelijk een verwijzing naar verwezenlijkingen van deze abten, omdat zijzelf voor de bouw (in het geval van Poppo, Thierry en Gerwin) of reorganisatie (Richard) hadden ingestaan.¹³⁰ De architecturale realisaties onder het abbatiaat van Poppo zijn het beste gekend. In 1040 was de nieuw gebouwde kerk gewijd, zoals we beschreven vinden in de *Dedicatio Stabulensis*.¹³¹ Op dit moment was de kerk echter nog niet voltooid, pas in 1046 werd het Maria-altaar in de crypte gewijd.¹³² In datzelfde jaar werd ook de oude tombe herontdekt van Remaclus, de stichter en patroonheilige van de abdij, waarvan het ooggetuigenverslag een weergave vindt in de *Inventio Stabulensis*. Hierin stond beschreven hoe de stichter begraven was in de kerk die hij zelf gebouwd en gewijd had.¹³³ Dat de geliefde abt amper twee jaar na de ontdekking van het graf van de stichter van de abdij, net als deze begraven werd in de kerk die hij zelf gebouwd en laten wijden had, maakte de parallel met Remaclus niet te negeren en gaf Poppo het aura een tweede stichter te zijn van de abdij.

Binnenin deze toegankelijke crypte werd de tombe tegenover het altaar geplaatst, een heilige plaats in de liturgie. Poppo werd in het midden van de crypte begraven, bij het Maria-altaar. Naar alle waarschijnlijkheid was de crypte zo ontworpen dat het licht net op de stenen tombe van Poppo en op het altaar binnenviel.¹³⁴ Ook Richard, Gerwin en Thierry werden voor het Maria-altaar begraven. Richards laatste rustplaats bevond zich tevens naast het graf van de heilige Madalveus, die door Richard zelf naar daar verplaatst was en wiens cultus sterk door hem aangezwengeld was.¹³⁵ Door zich naast Madalveus te laten begraven, benadrukte Richard enerzijds de band tussen deze heilige en zichzelf en kon hij anderzijds mee profiteren van de gebeden die voor deze heilige zouden uitgesproken worden. De kroniek van Hugo van Flavigny vermeldt dat er aan abt Rodolf, Richards derde opvolger, een engel verscheen die aangaf dat Richard en Madalveus een

¹³⁰ Zie ook hoofdstuk 4.3.2. voor het belang van cryptes in het monastieke leiderschap van deze figuren.

¹³¹ George, "Les reliques de Stavelot et de Malmédy à l'honneur vers 1040. Dedicatio et inventio Stabulensis", p. 349-353.

¹³² Ibid., p. 367.

¹³³ *Ab ipso sagaci industria constructum ac consecratum...transtulit*. Beide teksten, de *dedicatio* en *inventio* werden kort na de dood van Poppo geschreven in Stavelot. Ibid., p. 358.

¹³⁴ Génicot, "Un "cas" de l'architecture mosane: l'ancienne abbatale de Stavelot. Contribution à l'étude de la grande architecture ottonienne disparue du pays mos", p. 116.

¹³⁵ *In eadem cripta subtus altare praefatum sanctae Mariae sanctus requiescit Madelveus, ab eodem patre nostro ibidem transpositus et reverenter tumulatus*. Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 405. Zoals in voorgaande hoofdstukken reeds is aangehaald, had Richard een bijzondere band met Madalveus, een van de bisschoppen van Verdun. De abt was verantwoordelijk voor de nieuwe tombe van Madalveus in de gereorganiseerde crypte. Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 43. Zie ook hoger.

gelijke plaats hadden in het hiernamaals en ze dus ook zo moesten vereerd worden.¹³⁶ Richards herinnering bleef dus levendig aanwezig in Saint-Vanne en de strategische keuze van zijn begraafplaats zal hierin zeker meegespeeld hebben.¹³⁷ Alsof deze factoren nog niet belangrijk genoeg waren voor de grafkeuze van Richard en de heiliging van zijn tombe, werd hij opgebaard en dus waarschijnlijk ook begraven met de persoonlijke relieken die hij had meegebracht uit het Heilige Land.¹³⁸ Dezelfde relieken hadden ook tijdens zijn laatste momenten een veelbetekenende rol gespeeld en suggereerden een directe band met Christus. Het belang van Richards tombe ten slotte werd aangeduid door de oprichting van een klein monument met marmeren zuilen, zodat voor iedereen duidelijk zou worden dat het lichaam in het graf moest vereerd worden.¹³⁹ Of het monument ook verder duidelijk maakte dat het Richard was die herdacht werd en of zijn leiderschap bejubeld werd, is niet af te leiden uit de bronnen. Nochtans was het niet ongebruikelijk om via een epitaaf de nagedachtenis van de tombe te vergroten. Dit kon een droge mededeling zijn met de naam van de overledene, zijn functie en moment van overlijden, maar kon ook persoonlijke verwijzingen naar het leven van de overledene in zich dragen. Zo vermelden de *Gesta abbatum* van Gembloux een epitaaf op het graf van Olbert, waarin zijn leven als een spiegel voor de monniken aangeduid werd en een verwijzing werd gemaakt naar zijn dubbel-abbatiaat.¹⁴⁰ In de *Gesta abbatum sancti Bertini* noteerde Simon van Sint-Bertijns voor elke overleden abt het epitaaf dat op zijn graf geschreven stond.¹⁴¹ Ook de kroniek van Saint-Riquier maakt melding van de epitafen die op het graven van Angelram en Gerwin werden neergeschreven ter herinnering aan deze abten.¹⁴²

¹³⁶ *Vidit sivi astare angelum blanda se voce alloquentem et dicentem ... "Duo sunt in hac cripta quiescentes, et diem domini, quo duplici stola remunerentur, expectantes, hic abbas Richardus, et confessor Christi praecipuus Madelveus... Hic autem cuius adsto sepulchro, pari vobis nec minori devotione venerandus in terris, quem pari sorte nec inferiori Gloria Deus decoratum sublimavit in coelis..."* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 406; Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 320-321.

¹³⁷ Vanderputten, "Death as a symbolic arena", p. 36.

¹³⁸ *Reliquiae, quas super pectus suum ipse commiserat, induto eo sacris vestibus, supra pectus eius repositae sunt.* Hugo van Flavigny, *Chronicon*, p. 405.

¹³⁹ *Quattuor columpnae marmorae praegrandis ipso eodem cemento adiungitur, et sic desuper cooperculo maceriae aliquantum construitur, et solido bituminis glutine solidatur. Tabulae vero in altum porrectae detur intelligi, eum magni esse meritis, cuius corpus sic honoratur in terris.* Ibid., p. 405.

¹⁴⁰ *Hic iacet abbatum speculum, decus et monachorum - Abbas Olbertus, flos paradise tuus - Praefuit aeclesiis normali tramite binis - Leggia corpus habes, Gemble carendo doles.* Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, p. 541, hfst. 45.

¹⁴¹ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 638 (Roderic), 639 (Bovo), 643 (Johannes), 658 (Lambertus). Gezien de verscheidenheid aan stijlen in de epitafen, lijkt het geloofwaardig dat Simon deze overnam van de grafsteen en niet zelf construeerde.

¹⁴² Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 261, boek 4, hfst. 17 (Angelram), p. 274, boek 4, p. 36 (Gerwin).

Het gebruik van het schrift in een grafcontext was niet ongewoon, vaak werd ook een geschreven bewijs van absolutie of aanbeveling om de overledene na zijn dood bij te staan meegegeven in het graf.¹⁴³ Ook Poppo van Stavelot kreeg een document mee in zijn tombe, maar in zijn geval een zeer persoonlijk, namelijk de brieven die Richard van Saint-Vanne hem geschreven had tijdens zijn leven. Een extra exemplaar werd echter in de bibliotheek van de abdij geplaatst, ter aansporing van de monniken.¹⁴⁴ Zowel het graf als de geschreven teksten moesten op deze manier instaan voor de *memoria* van deze leiders. Hoewel zij zelf tijdens hun leven verschillende inspanningen geleverd hadden om herinnerd te blijven, konden ze de momenten na hun dood niet meer controleren. Toch hadden hun inspanningen zeker vruchten afgeworpen en werden de abten na hun dood herdacht als exceptioneel.

De *Vita Popponis* vermeldt enkele mirakelen die zich na de dood van Poppo voltrokken en de verdiensten van Poppo benadrukten, een van de mirakels ging zo ver om een genezing aan het graf van Poppo te laten gebeuren, nadat eerder tevergeefs tot Remaclus was gebeden.¹⁴⁵ De weergave van deze mirakelen in de *vita*, getuigt dat het graf was uitgegroeid tot een cultusplek waar een uiting van het leiderschap van Poppo en zijn *virtus* konden voortleven in de jaren kort na zijn dood. Deze sanctificatie van de overledene en het symbolische belang van de tombe, werd versterkt in het laatste hoofdstuk van de *Vita Popponis*, waarin Everhelm zelf expliciteerde hoe hij naar Stavelot trok om als finale symbolische handeling de *vita* persoonlijk op de tombe van Poppo te leggen.¹⁴⁶ De *vita* als ultieme bewaring van het charisma van de leider werd op deze manier gekoppeld aan alle andere verwijzingen naar zijn heerschappij.¹⁴⁷ Wie nog twijfelde aan de verdiensten van Poppo na het lezen van zijn leven, werd ten slotte overtuigd door de lotgevallen van de metgezellen van Everhelm, de scribent Onulfus en een zekere Odulfus, de kapelaan van de graaf van Leuven, die Everhelm vergezelden tot in Luik. Zij beslisten daar om niet verder mee te trekken tot Stavelot. Wanneer Everhelm hen opnieuw vervoege, bleek dat Odulfus gewond was geraakt en begreep dat dit een straf was van God omdat hij had durven twijfelen aan de verdiensten van Poppo. Hierop

¹⁴³ Henriet, *La parole et la prière*, p. 305.

¹⁴⁴ *Quasdam vero litteras exhortatorias, a venerando abbate Richardo olim de caritate sibi conscriptas, una cum calice pectori eius superposuere, quarum etiam litterarum exemplar in eodem monasterio posteris reliquere, ut in eo amborum consensus et dilectio experiretur, quidque caritatis gratia valeat a legentibus ibi inveniretur.* Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis* p. 313, hfst. 30.

¹⁴⁵ Ibid. p. 314- 315, hfst. 31-34.

¹⁴⁶ Deze getuigenis van Everhelm had waarschijnlijk ook een persoonlijke bedoeling, namelijk opnieuw de band tussen Everhelm en zijn heilige nonkel te onderstrepen.

¹⁴⁷ Over het belang van de *vita* als bewaarder van charisma: Melville, "Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden", p. 86.

besliste hij monnik te worden en stierf kort nadien.¹⁴⁸ Een volgende aanwijzing dat Poppo niet vergeten werd in Stavelot, is de donatie die in 1082 aan het klooster gedaan voor de ziel Poppo.¹⁴⁹ Eeuwen later, in 1624 werden de relieken van Poppo herontdekt en ontwikkelde zich een nieuwe cultus rond een nieuw reliekschrijn, waarbij hij officieel tot heilige werd uitgeroepen.¹⁵⁰

Geen van de andere abten bereikte deze officiële erkenning als heilige. Olbert werd niet vergeten in Gembloux zoals blijkt uit de *Gesta* en een *Panegyricus Libellus de Olberto abbate*, geschreven in de twaalfde eeuw,¹⁵¹ maar verdere getuigenissen over verering zijn er niet in Gembloux noch Saint-Jacques. De nagedachtenis van Gerwin van Saint-Riquier bleef bewaard in de kroniek van Saint-Riquier. Of deze abt verder herdacht of vereerd werd, is echter niet geweten. Ook voor Saint-Hubert hebben we weinig gegevens over de mogelijke commemoratieve handelingen na de dood van Thierry, wat mogelijks te verklaren valt door de moeilijke situatie waarin de monniken terechtkwamen in het begin van de twaalfde eeuw waarbij ze in ballingschap moesten gaan door het conflict met de bisschop van Luik.¹⁵² Voor Richard ten slotte weten we dat hij wel actief herdacht werd, hij werd immers ingeschreven in het *liber vitae* van de abdij dat onder zijn abbatiaat opgestart was.¹⁵³ Hugo van Flavigny verwees naar een visioen waarin Richard in het hiernamaals de gelijke was aan Madalveus. In de *Vita Richardi*, geschreven in de twaalfde eeuw, werden zaken toegevoegd die bijdroegen aan de verdere relevantie van de herinnering aan Richard voor de monniken van Saint-Vanne en niet lang na het schrijven van de *Vita Richardi* werd in de abdij gestart met de plechtige viering van zijn verjaardag. De komende eeuwen waren er nog verschillende translaties van zijn relieken en verwijzingen naar zijn leiderschap in Saint-Vanne. Hoewel Richard dus duidelijk van belang bleef voor de abdij van Saint-Vanne, werd hij echter nooit ingeschreven in de officiële liturgie en werd hij nooit officieel heilig verklaard.¹⁵⁴

¹⁴⁸ George, "Un moine est mort", p. 505.

¹⁴⁹ Philippe George, "La mémoire des morts à Stavelot-Malmédy des origines au XII^e siècle", in: *Folklore, Stavelot-Malmédy*, 59, (2001-2002), p. 244.

¹⁵⁰ Legrand, "Notes sur le culte de saint Poppon, abbé de Stavelot", p. 28.

¹⁵¹ *Panegyricus libellus de Olberto abbate*, in: Georg Heinrich Pertz (ed.), *MGH, SS*, 8, Hannover: Hahnsche Buchhandlung (1848), p. 557-559.

¹⁵² Lambertus Minor, *Cantatorium*, passim; Patzold, *Konflikte im Kloster*, p. 236-237.

¹⁵³ *Pie recordationis domnus et venerabilis abbas Richardus, qui locum nostrum monastica religio insignivit, fundis et redditibus, ecclesiasticis quoque utensilibus ditavit, donis fidelium sublimavit, multorumque cenobiorum institutor et rector*. Dauphin, *Le bienheureux Richard*; Vanderputten, *Imagining religious leadership*, p. 47.

¹⁵⁴ Dauphin, *Le bienheureux Richard*, p. 321-328.

6.5 Herleving van hemelse aspiraties in aanloop naar de twaalfde eeuw

De sanctificatie en herdenking van deze generatie abten leefde duidelijk verder op het einde van de elfde en begin van twaalfde eeuw. Dergelijke nadruk op het transcendente aspect van de dood nam ook de bovenhand bij de sterfscènes van de volgende generatie monastieke leiders. De aandacht voor de scheiding tussen lichaam en ziel die bijvoorbeeld in de kroniek van Saint-Riquier reeds nadrukkelijk aanwezig was,¹⁵⁵ kwam in de doodsbeschrijvingen van laat-elfde- en vroeg-twaalfde-eeuwse figuren nog meer naar voren. Zoals hieronder duidelijk zal worden, verdween de lichamelijke beleving in de beschrijvingen meer naar achtergrond. Ook de persoonlijke interpretatie, sturing en nawerking van de doodsrituelen die zo nadrukkelijk aanwezig waren bij de elfde-eeuwse generatie van Lotharingische abten en hervormers, vervaagde. Op het einde van de elfde eeuw werd de omgang met de dood steeds meer een apart onderwerp waarin vooral de spirituele en theologische aspiraties benadrukt werden, eerder dan praktische implicaties. De heiligheid eerder dan menselijkheid van de figuren kwam centraler te staan in het discours omtrent de doodservaringen. Hierbij kreeg de beschrijving van een transcendente doodservaring voorrang op de aandacht voor implicaties van abbatiaal leiderschap tijdens de laatste uren.

Deze verschuiving naar meer spirituele reflecties wordt onder meer duidelijk bij Odo van Doornik. Zeer kort na diens overlijden in 1113 immers werd door Amand de Castelle een brief geschreven die het leven, maar voornamelijk de dood van Odo als onderwerp had. Dit *libellus* startte met een theologische bespiegeling over de dood en het leven. Hierin werd bijvoorbeeld verwezen naar de woorden van Christus “Wie in mij gelooft mag dan wel sterven, toch zal hij leven, en iedereen die leeft en in mij gelooft, zal in eeuwigheid niet sterven.”¹⁵⁶ Via diverse verwijzingen naar de Bijbel en naar de kruisdood van Christus zelf, werd de dood van Odo in Anchin naar voren gebracht.

Na een lofrede over diens deugden en verdiensten, kwamen de details van zijn laatste uren aan bod. Eerst werd benadrukt dat alle rituelen die bij de dood van een christen horen, vervuld werden zonder verder te specificeren om welke rituelen dit ging. Tijdens de laatste uren echter toonde Odo zo’n volharding en levendigheid dat het leek alsof niet hij, maar een ander zou sterven. Een van de aanwezige broeders was hierdoor zo verbluft

¹⁵⁵ *Sancta illa anima angelorum ministerio Dei obtutibus praesentanda, V idus Decembris carnis exiit claustra.* Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, p. 215, boek 4, hfst. 16.

¹⁵⁶ Johannes, 11, 25-26; Amand de Castelle, *De Odonis episcopi cameracensis vita vel moribus*, p. 943.

dat hij de stervende vroeg of deze dan geen angst had. Hierop repliceerde Odo waarvoor hij dan wel angst zou moeten hebben. Wanneer de monnik verwees naar de angst voor de dood en het oordeel van God, antwoordde de stervende dat hij dit niet vreesde. Dit vertrouwen in de Heer inspireerde de monnik. Wel vroeg Odo aan de abt van Anchin dat de gemeenschap voor hem zou bidden om het mededogen van de Heer.¹⁵⁷ Deze antwoorden die Odo in stervensnood gaf, getuigden van zijn spirituele maturiteit en vertoonden eveneens veel gelijkenissen met de bijbelcitaten waarmee de brief aangevat was. Ook de manier waarop het eigenlijke moment van overlijden van Odo werd beschreven, sluit hierbij aan. Amand de Castelle immers schreef niets over het uitblazen van de laatste adem of soortgelijke omschrijving, maar verwees naar de scheiding tussen ziel en lichaam: Odo gaf zijn ziel terug aan Christus en liet hen het lichaam voor het graf.¹⁵⁸ Deze beschrijvingen van Odo's sterven als verderzetting van de visie op sterven die door Christus verkondigd werd, maakten van Odo's dood een passend onderdeel van het genre van de encyclische brief. Concrete verwijzingen naar de inspiratiebronnen tijdens Odo's leven, zoals zijn eremitische aspiraties, zijn abbatiaat of positie als bisschop, werden wel vernoemd in de lofrede op zijn leven, maar kregen geen plaats in zijn laatste stervensuren, waarin vooral algemeen christelijke ideeën over leven na de dood en vertrouwen in Gods mededogen centraal stonden.

Dergelijke benadering had ongetwijfeld te maken met het genre van de bron, een brief met een sterk leerstellig en eschatologisch karakter. Ook de carrière van Odo zelf week af van die van voorgaande abbatiale leiders, onder meer door zijn (gecontesteerde) positie als bisschop na zijn abbatiaat.

Deze afwijkende levensloop was ook kenmerkend voor Arnulfus van Oudenburg, de stichter van Oudenburg en bisschop van Soissons. De beschrijving van zijn dood kwam uitgebreid aan bod in de *Vita Arnulfi*, maar ook daar werd vooral het heilige aspect eerder dan de implicaties van zijn leiderschap besproken.¹⁵⁹

Anders dan in de doodsbeschrijving van Odo door Amand de Castelle, werd door de biograaf van Arnulfus wel een gekender genre gehanteerd, namelijk de *vita*. Ook had de schrijver door zijn ervaring met de kroniek van Saint-Riquier al eerdere bedrevenheid met het schetsen van abbatiaal leiderschap in de traditie van de elfde eeuw. In deze kroniek werden al de spirituele kenmerken van de sterfscènes uitgebreid belicht. Zowel door de keuze van het biografisch genre, als door de voorgeschiedenis van Hariulf als schrijver is het dus niet verwonderlijk dat de doodsbeschrijving van Arnulfus veel

¹⁵⁷ Ibid., p. 944.

¹⁵⁸ *Obiit ... beatus iste, animam reddidit Christo, nos corpus sepulturae.* Ibid., p. 944.

¹⁵⁹ In de eerste versie van de *Vita Arnulfi*, de *Vita brevior*, werden reeds vijf hoofdstukken aan de dood van Arnulfus gewijd. In de *Vita longior* werden deze door Hariulf nog verder uitgebreid en aangevuld met enkele verzen. Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 242.

overeenkomsten vertoont met deze van een vroegere generatie. De beschrijving van Hariulf lijkt op het eerste zicht dus niet zo afwijkend, maar de nieuwe spirituele tendensen zijn wel prominent aanwezig.

Net zoals bij elfde-eeuwse abten kan de beschrijving van Arnulfus' levenseinde in 1087 ook beschouwd worden als een synopsis van de kenmerkende elementen uit diens leven. Wanneer hij een gevorderde leeftijd had bereikt, zag Arnulfus af van zijn predikende opdracht in Vlaanderen en trok zich opnieuw terug in eenzaamheid en versterving. Zijn rust was echter maar van korte duur. Omdat de problemen in Vlaanderen opnieuw hoog opliepen, werd hij immers gevraagd om de vrede in Vlaanderen te laten terugkeren. Arnulfus stemde toe, maar met de mededeling dat dit niet zijn wens, maar Gods wil was. Onderweg echter werd hem geopenbaard dat hij zou sterven in Oudenburg en daar ook zou begraven worden. Zo gebeurde het ook. Een week na aankomst in Oudenburg werd hij ziek. De broeders wilden hem al de laatste sacramenten toedienen, maar hij weigerde dit omdat hij wist dat het uur en dag van zijn sterven pas later zouden aanbreken.¹⁶⁰ Tot zo ver lijkt de beschrijving vrij traditioneel. Het zwervende karakter van Arnulfus werd aangehaald, evenals zijn hang naar contemplatie in eenzaamheid en zijn band met Oudenburg. Ook het goddelijke visioen in verband met zijn nakende dood was een regelmatig terugkerend kenmerk van de heilige dood.

Het vervolg echter van de *vita* week af van het verwachte patroon door veel dieper in te gaan op de connectie tussen de hemel en de stervende. Er werd immers beschreven hoe op de twintigste dag van Arnulfus' ziekte, Oudenburg opgeschrikt werd door drie aardschokken. De zieke nam de onrust van de broeders weg door hen te verzekeren dat dit tekenen van de hemel waren. Hijzelf had immers bij de eerste schok Petrus en diverse heiligen voor zich gezien, die hem verteld hadden dat de hemelpoort voor hem openstond en zijn zonden vergeven waren. Bij de tweede schok had de aartsengel Michael, vergezeld door een engelenschaar, hem beloofd dat op het vastgestelde uur in de toekomst, Arnulfus naar het gelukzalige leven zou gevoerd worden. Bij de laatste schok ten slotte was door de Heilige Maagd geopenbaard dat op de dag van haar hemelvaart zijn ziel ook ten hemel zou worden opgenomen.¹⁶¹ Aldus geschiedde. Arnulfus vroeg de voorbereidingen te treffen zodat hij zou kunnen sterven. Hij riep zijn leerlingen bij zich, evenals de clerici van de nabijgelegen kerk en onder begeleiding van hun psalmen en litanie, kreeg hij het Heilig Oliesel toegediend. Hij biechtte zijn zonden tegenover de aanwezigen en vroeg hun gebeden. Ook sprak hij met hen over de hemelse vreugde. Ten slotte vroeg hij om zijn lichaam pas in het graf te leggen op 16 augustus, de feestdag van zijn naamgenoot, de H. bisschop Arnulfus van Metz. Afsluitend deed hij nog enkele

¹⁶⁰ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, kol. 1420-1421, hfst. 27, 29.

¹⁶¹ Ibid., kol. 1421-1423, hfst. 30; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 241-242.

profetische voorspellingen. Rond het avonduur verkreeg hij het viaticum, zeggende alle aanwezigen en verkreeg ook van hen de zegen. Hij maakte een kruisteken, werd op as en boetekleed gelegd en blies zo zijn laatste adem uit.¹⁶²

In deze beschrijving werden de relatie met het hemelse en met de heiligen veel uitgebreider belicht dan de aardse implicaties van zijn dood. Onder meer het gedetailleerde en spectaculaire visioen van zijn doods aankondiging waarin Petrus, engelen en Maria aan hem verschenen, vergezeld van een aardbeving, was veel uitgebreider dan de voorkennis die andere abten hadden over hun moment van sterven en wees op het uitzonderlijke karakter van Arnulfus. Ook Christus' dood was immers vergezeld door een aardbeving. De vraag van Arnulfus om pas een dag later begraven te worden, op de feestdag van de heilige met dezelfde naam, riep eveneens niet mis te verstane associaties op. Over de rol van de monniken tijdens dit stervensuur of de uitgevoerde rituelen werd de lezer echter in het ongewisse gelaten.

Het relaas van de begrafenis droeg verder bij tot de heiliging van overledene. De *vita* beschreef traditioneel hoe mensen van allerlei strekking, zowel leken, armen, edelen en clerus, kwamen toegestroomd zodat de kerk het niet langer kon bevatten. Met de bisschoppelijke tekens werd Arnulfus opgebaard in de kerk. De ring, als teken van episcopaat, was echter moeilijk op de reeds verstijfde vingers te schuiven. Tijdens het zingen van de psalmen gebeurde een eerste mirakel: de rechterhand van Arnulfus kwam omhoog van zijn borst waardoor de ring op zijn plaats schoof. Daarna legde de hand zich weer spontaan op zijn plaats.¹⁶³ De locatie van het graf ten slotte - naast het klooster, aan de linkerkant van de kerk - werd door een engel aan de broeders getoond.¹⁶⁴ Het graf werd met een epitaaf getooid en kende verschillende mirakelen.¹⁶⁵

Met deze mededeling werd het tweede boek van de *Vita longior* afgerond. Waar Hariulf zijn verhaal geopend had met de mededeling dat het nodig was om Arnulfus en zijn inspanningen voor het abbatiaat te herdenken als voorbeeld voor de abten in Francia, werd het aandeel van zijn heiligheid steeds groter met hoofdstukken over zijn dood als culminatiepunt.¹⁶⁶ Het hagiografisch beeld dat daar geschetst werd, bevatte nog maar weinig elementen die ook voor anderen te imiteren waren. De perceptie van goed leiderschap had aldus andere proporties aangenomen, met de heilige component als centraal element. In hoeverre Arnulfus zelf had ingezet op de sanctificatie van zijn

¹⁶² Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, kol. 1423-1424, hfst. 31.

¹⁶³ Ibid., kol. 1424-1425, hfst. 32.

¹⁶⁴ Ibid., kol. 1425, hfst. 33.

¹⁶⁵ Ibid., kol. 1426, hfst. 34. Dit epitaaf werd geschreven door Regamrus, een monnik van Sint-Bertijns volgens de *Vita brevior*. In de langere versie van de *vita* is deze mededeling niet opgenomen. Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 247.

¹⁶⁶ Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, kol. 1386, boek 1, hfst. 11.

persoon, is niet geheel duidelijk. Wel zeker is dat een grote rol gespeeld werd door de schrijvers van de *vita*, die tot doel hadden om Arnulfus laten heilig verklaren en de abdij van Oudenburg en het bisdom Soissons van grotere luister voorzien.¹⁶⁷ Een biografie en de aanwezigheid in het graf of in een schrijn bleef wel de beste manier om het charisma van dergelijk figuur levendig te houden.

Enkele jaren na het voltooiën van de *vita*, nam Hariulf opnieuw de pen op om een derde boek, gevuld met mirakelen, aan de levensbeschrijving van Arnulfus toe te voegen. Aanleiding hiertoe was de translatie van het lichaam van de bisschop uit zijn graf naar een schrijn in de kerk in 1121.¹⁶⁸ Deze translatie door bisschop Lambertus van Noyon en Doornik betekende eveneens de kerkelijke erkenning van Arnulfus als heilige, waarvoor Lisiardus en Hariulf zich ten eerste hadden ingespannen.¹⁶⁹ Hoewel de identiteit als abt van Saint-Médard en als stichter van de abdij in Oudenburg maar één aspect van de verschillende deelidentiteiten was die een rol speelden in de sanctificatie van Arnulfus, waren deze aspecten voor Hariulf wel de reden om zich te wijden aan de *vita*.¹⁷⁰

Dergelijke kleurrijke beschrijvingen van een directe link met de hemel of van de tenhemelopneming in visuele eerder dan algemene termen, waren geen alleenstaand gevallen meer in bronnen uit het begin van de twaalfde eeuw. Steeds meer werden visionaire omschrijvingen gehanteerd voor eigentijdse figuren en niet louter voor heiligen uit een verder verleden. Een mooie illustratie hiervan is het visioen dat Fulgentius van Affligem in 1109 kreeg over de nakende dood van Hugo, abt van Cluny en Anselm, aartsbisschop van Canterbury en voormalig abt van Bec. Een versie hiervan is opgenomen in kroniek van Affligem als de *Visio domni Fulgentii*, maar ook de *Gesta abbatum S. Bertini* maken er uitgebreid melding van. In dat visioen zag Fulgentius van Affligem in zijn slaap twee lijkbaren, de ene van de aartsbisschop van Canterbury en de andere van de abt van Cluny, die door engelen naar de hemel gebracht werden. Niet veel later, precies zoals in de tijdspanne van het visioen aangegeven, stierf de aartsbisschop, gevolgd door de abt.¹⁷¹ De *gesta* van Sint-Bertijns verschaften nog meer informatie over de dood van beide mannen, waarbij voornamelijk hun heiligheid en relatie met de hemel benadrukt werd.¹⁷²

¹⁶⁷ Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 77-78. Zie ook het bronnenhoofdstuk voor het schrijfproces van de *Vita Arnulfi*.

¹⁶⁸ Meijns, "De oprichting van de Sint-Pietersabdij te Oudenburg", p. 34; Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, p. 77-78, 247.

¹⁶⁹ Over het proces tot deze heiligverklaring, zie Nip, *Arnulfus van Oudenburg*, 247-251.

¹⁷⁰ Hariulf verwees in het eerste boek van de *vita* naar het voorbeeld van Arnulfus' abbatiaat voor de andere abten in Francia. Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, kol. 1386, boek 1, hfst. 11. De belangrijkste reden tot schrijven was echter de band met Oudenburg waarvan Hariulf de derde abt was.

¹⁷¹ *Visio domni Fulgentii*, p. 26.

¹⁷² Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 652, hfst. 87-88.

Deze *Gesta abbatum S. Bertini* typeerden ook de dood van hun eigen abten als een belangrijk overgangsmoment voor de gemeenschap. In het geval van Roderic, Bovo en Heribert, beperkte Simon zich tot een korte mededeling over de dood, de begrafenis en de weergave van het epitaaf of de beschrijving van het graf. De doodsbeschrijving van Johannes daarentegen kreeg meer aandacht. Zo werd geschetst hoe hij ziek werd wanneer hij op terugweg was van een bezoek aan de graaf van Bergen, maar er tijdig in slaagde de abdij te bereiken. In de gemeenschap verzamelde Johannes de broeders rond zich en werd hij op de grond geplaatst waar hij zich in gebed hulde. Omgeven door tranen en psalmen van de gemeenschap stierf de abt diezelfde nacht. Hierop volgend werd de overledene ritueel gewassen en in de kerk geplaatst waar heel de nacht psalmen gezongen werden. De volgende dag kwamen de burgers van de stad, de prior van Sint-Omaars, de aartsdiaken van Terwaan, de leider van Watten en diverse clerici naar de kerk om afscheid te nemen. Verschillende missen werden opgedragen en donaties geschonken voor zijn ziel. Tot slot werd hij door priesters naar zijn tombe gedragen. Ook dit fragment sloot af met een epitaaf dat aan de abt gewijd werd.¹⁷³

Dit stervensritueel dat in de *gesta* beschreven werd, vertoont dezelfde sequenties als de beter gekende cluniacenzerrituelen. De meest voor de hand liggende verklaring hiervoor, is de aanname dat de basis van deze rituelen in alle monastieke gemeenschappen parallel liep. Waar bij de voorgaande generatie Lotharingische abten echter ook afwijkingen en persoonlijke interpretaties van dit stramien geschetst werden, werd bij Johannes net de standaard beschreven. Mogelijks was dit een bewuste strategie in het kader van introductie van de cluniacenzergewoontes door Johannes' opvolger Lambertus, op wiens vraag Simon de *gesta* neerschreef. Door zijn voorganger immers dezelfde gewoontes te laten volgen, kon Lambertus ook hier wijzen op de continuïteit in beleid en zich dus indekken tegen de kritieken die zijn hervorming kreeg. Simon vervolgde zijn kroniek onmiddellijk met de schets van de dagen na de begrafenis, waarop men overging tot de verkiezing van Lambertus. Ook op deze wijze werd de continuïteit in de gemeenschap benadrukt.

Naast deze voorbeeldbeschrijving van het levenseinde van Johannes, vormt de beschrijving van de laatste levensjaren van Lambertus en diens dood een groot contrast, gezien hier deze rituelen amper aan bod kwamen. De aanloop hiernaartoe werd gevormd door de verlamming die Lambertus in 1123 trof, waardoor de abt niet langer in staat was om adequaat leiding te geven. Volgens de *gesta* brak hierdoor chaos uit in de abdij. De donaties slonken en de discipline verslaptte, waarbij de vroegere tweespalt tussen de voor- en tegenstanders van de gewoontes van Cluny opnieuw de kop opstak. In deze korte beschrijving werden de twee pijlers die het leiderschap van Lambertus in diverse gemeenschappen typeerden, namelijk het externe en het interne, duidelijk naast elkaar

¹⁷³ Ibid., p. 642-643, hfst. 37-39.

geplaatst, maar dan in negatieve zin. Zonder zijn leiding immers faalde de gemeenschap op elk van beide vlakken.

Om verdere chaos te vermijden, duidde men Simon tijdelijk aan als plaatsvervanger, tot Johannes II tot abt verkozen werd, aldus de *gesta*.¹⁷⁴ Twee jaar na de aanvang van zijn ziekte, in juli 1125, stierf Lambertus ten slotte. Simon echter wijdde hier opvallend weinig aandacht aan. Hij beschreef enkel dat de stervende de woorden van Christus aan het kruis “*in uw handen beveel ik mijn geest aan*” in de mond nam.¹⁷⁵ Bisschop Johannes leidde de begrafenisdienst waarna de abt begraven werd in de Mariakapel die tijdens zijn abbatiaat voor de zieken gebouwd was. Ook hier sloot een epitaaf de dood af.¹⁷⁶

Deze beperkte aandacht voor de doodsmomenten van Lambertus is opmerkelijk. Geen enkele referentie werd nog gemaakt naar zijn leiderschap of de hervormingen die de abt doorgevoerd had en evenmin naar de aanwezigheid of rol van de gemeenschap of leden van een breder netwerk bij zijn stervensuren.¹⁷⁷ De verklaring hiervoor moet vermoedelijk gezocht worden in de chaotische situatie waarin de gemeenschap opnieuw terechtkwam in deze periode. De gemeenschap viel uit elkaar en de abbatiale autoriteit werd voor minstens een decennium verstoord, waarbij ook de positie van Simon niet onbetwist was.

Ook het directe vervolg van de *gesta* is interessant. Na het epitaaf van Lambertus volgde immers niets over zijn opvolging of mogelijke rouw in de gemeenschap. Het eerste hoofdstukje na het epitaaf was gewijd aan een mirakel door de Heilige Bertinus. Vervolgens werd enkele hoofdstukken lang de politieke situatie in Vlaanderen met onder meer de moord op Karel de Goede besproken.¹⁷⁸ Directe aandacht werd in de *gesta* dus niet verder aan de abt besteed. Mogelijks wilde Simon echter wel nog indirecte associaties oproepen met het vervolg van zijn verhaal. Tijdens het leven van Lambertus bestonden immers nauwe banden tussen de grafelijke dynastie en de gemeenschap van Sint-Bertijns. Vooral gravin Clementia was een grote voorstander van de cluniacenzehervormingen. Dat de hoofdstukken na de beschrijving van de dood van Lambertus gewijd waren aan de

¹⁷⁴ Ibid., p. 657, hfst. 106-108.

¹⁷⁵ Lucas 23:46. *Pater Lambertus hoc verbum ore frequentans in extremis: “In manus tuas commendo spiritum meum”* Ibid, p. 658, hfst. 115.

¹⁷⁶ Ibid, p. 658, hfst. 115.

¹⁷⁷ Hoger in de *gesta* werd wel verwezen naar een vroeger moment in het leven van Lambertus, circa 1100, waarop hij ernstig ziek was en hij zijn dood vreesde. Op dit moment had hij het woord genomen tegenover de monniken en gesproken over het eeuwige leven. Hij wilde niet dat God hem de schuld zou geven van de losbandigheid en ongedisciplineerdheid van de monniken. Hij veroordeelde de fouten van de monniken en spoorde hen aan om de regel te volgen. De reactie van de monniken was echter uiterst negatief, en ze verplichtten de zieke abt terug naar bed te gaan. Eenmaal genezen wilde Lambertus zijn autoriteit herstellen, wat de aanvang was van de cluniacenzehervormingen. Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 648, hfst. 62; Guérand, (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, p. LIV.

¹⁷⁸ Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, p. 658-659, hfst. 116-125.

moord op Karel de Goede, de dood van gravin Clementia en de chaos die het graafschap trof na het verdwijnen van de grafelijke dynastie, riep mogelijks wel parallellen op met de crisis waar de abdij van Sint-Bertijns door getroffen werd de jaren na het overlijden van Lambertus, waarbij het abbatiaal leiderschap fel gecontesteerd werd. Ook werd zo de nauwe verbintenis tussen het beleid van de abt en de graven van Vlaanderen verder met elkaar verstrengeld.

Ook het mirakel door de H. Bertinus waarnaar Simon refereerde, had mogelijks een extra bedoeling, namelijk de gestorven abt verbinden met de patroonheilige van de abdij. Hoewel de *gesta* geen directe bewijzen leveren voor de commemoratie van Lambertus, betekende dit niet dat hij vergeten werd. In tegendeel, een zeer opmerkelijke afbeelding die kort na zijn dood vervaardigd werd (zie volgende pagina, afbeelding 2), wijst erop dat hij net een heilige status had verworven.

Op de afbeelding is te zien hoe de overleden abt in zijn tombe ligt en eveneens hoe zijn ziel door twee engelen naar de hemel gedragen wordt. Centraal staat de Heer, met in zijn handen een rol waarop geschreven staat dat de ziel van Lambertus in de hemel opgenomen was als beloning voor zijn trouwe dienst. Aan de linkerkant is Maria afgebeeld. Zij houdt de kapel vast die Lambertus gebouwd had en aan haar gewijd. Rechts staat de H. Bertinus, die Lambertus als zijn opvolger aanduidt. Bovenaan ten slotte staan de deugden *caritas* en *patientia*.¹⁷⁹

In combinatie met deze afbeelding lijken de korte vermeldingen in de *gesta* aan belang te winnen. De kapel die de H. Maagd in haar handen hield, was immers diegene waar Lambert begraven werd. Ook het mirakel van Bertinus dat net na de dood van Lambert beschreven stond, krijgt zo een extra betekenislaag en kan beschouwd worden als een mogelijke prefiguratie van de mirakelen die Lambert zou verrichten, gezien de patroonheilige van de gemeenschap hem als zijn opvolger beschouwde.

De precieze ontstaanscontext van deze afbeelding is niet gekend, gezien ze uit haar oorspronkelijke manuscript verwijderd is en ingevoegd in een manuscript met de *Confessiones* van Augustinus.¹⁸⁰ De meest plausibele verklaring echter is dat de miniatuur toegevoegd werd aan het *Tractatus de moribus Lamberti abbatis sancti Bertini*. Dit traktaat werd circa 1116-1119, dus tijdens het leven van Lambertus, geschreven door een leerling van Lambertus die niet afkomstig was uit Sint-Bertijns. Deze tekst werd eveneens nog voor 1125 naar de abdij van Sint-Bertijns gebracht, waar hij verder aangevuld werd.¹⁸¹ In het traktaat werd eveneens verwezen naar de goede relatie die Lambertus onderhield met Anselm van Canterbury, die meerdere maanden in Sint-Bertijns had verbleven.¹⁸² De

¹⁷⁹ Cahn, "The pictorial epitaph of Lambert of Saint-Bertin", p. 38-39.

¹⁸⁰ Boulogne-sur-Mer, BM MS 46; Cahn, "The pictorial epitaph of Lambert of Saint-Bertin", p. 37.

¹⁸¹ *Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini*, p. 946-953.

¹⁸² *Ibid.*, p. 949, hfst. 5.

toegevoegde afbeelding lijkt een picturale versie van de traditie waarin ook het visioen van Fulgentius past en sluit ook aan bij de narratieve traditie rond de cultus van Hugo van Cluny en Anselm van Canterbury.¹⁸³

De afbeelding lijkt te suggereren dat de makers een directe heiliging van de abt voor ogen hadden. Niet het in de verf zetten van de verwezenlijkingen tijdens het abbatiaat of een poging om zijn leiderschap ook na de dood verder te zetten werden hiertoe aangewend. Er werd direct een trede hoger gemikt. Van de abt werd een heilige gemaakt die in de hemel ontvangen werd, waardoor meer aardse connotaties naar de achtergrond verdwenen. Niet louter het graf of een tekst werd als *lieu de mémoire* verkozen. Op de miniatuur immers werd voor iedereen geëxpliciteerd dat in dat graf slecht nog een lichaam rustte en dat de ziel opgestegen was ten hemel. Lokaal was deze sanctificatie in elk geval geslaagd en werd 12 juni de feestdag waarop Lambertus vereerd werd.¹⁸⁴ Lambertus was nu verwelkomd in het canon der heiligen, een plaats die voor de gewone sterveling onbereikbaar was.

¹⁸³ Vanderputten, "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline", p. 57.

¹⁸⁴ Cahn, "The pictorial epitaph of Lambert of Saint-Bertin", p. 45. Net zoals bij de meerderheid van de abten, werd deze heiligverklaring werd nooit officieel gemaakt. In de AASS werd Lambertus daarom enkel als *beatus* gecatalogeerd.



Figuur 2 De ziel van Lambertus van Sint-Bertijns wordt ten hemel gedragen.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Boulogne-sur-Mer, BM, MS 46.

6.6 Conclusie

De dood van abten vormde een cruciaal transitiemoment, zowel voor de persoonlijke band tussen de abt en de gemeenschap als voor de gehele invulling van het abbatiale leiderschap. Dit hoofdstuk heeft aangetoond dat de omgang hiermee op verschillende wijzen kon ingevuld worden, zowel door de abten zelf als door hun representatie in de bronnen. Doorgaans werd aan het gehele proces van de aanloop naar de dood, de stervensuren, de begrafenis en herdenking van de overledene veel aandacht besteed, maar met wisselende interessevelden. Door de weergave van deze sterfscènes onder de loep te nemen, werd onderzocht of de veranderende idealen inzake monastiek leiderschap eveneens hun weerslag hadden op de *mise-en-scène* van het stervensproces en de daarop volgende omgang met het dode lichaam van hervormingsgezinde abten.

Een belangrijke constante in de beschrijvingen, waren de diverse referenties naar de heilige dood. Deze elementen uit sterfscènes van bekende heiligen, zoals Martinus van Tours, maakten deel uit van een lange christelijke traditie en waren ook als dusdanig herkenbaar voor de monnikengemeenschap. De overname van dergelijke componenten - zoals het voorvoelen van de dood of het afscheid op boetekleed en as - versterkte het deugdelijk karakter dat reeds tijdens hun leven van deze abten verwacht werd, bracht hen nader tot deze voorbeeldheiligen maar vergrootte ook hun eigen kans op sanctificatie. Andere traditionele gedragingen in de omgang met de dood werden gevormd door een lange overlevering aan monastieke gewoontes en gebruiken, die vaak echter niet op schrift gesteld waren. De *consuetudines* van Cluny zijn hiervan het best bewaarde voorbeeld, en tonen ook aan dat er een evolutie zat in het scala aan rituelen in de omgang met stervenden.

Naast deze aanknoping bij een lange traditie, werd echter ook onderzocht in welke mate abten konden afwijken van de verwachte monastieke standaard. Dergelijke al dan niet bewuste keuze om de bestaande modellen en *topoi* niet na te volgen, kan immers erg onthullend zijn over hun idealen en leiderschap. Ook de plaats van overlijden, de aanwezigheid bij het sterfbed, de omgang met de gemeenschap tijdens deze cruciale momenten of de grafkeuze bleken vaak typerend voor de identiteit van de abt tijdens zijn leven. Het onderzoek naar de omgang met het levenseinde van een abt, is dus evengoed een onderzoek naar diens leven aangezien de visie op de cruciale kenmerken van abbatiaal leiderschap als een microkosmos weerspiegeld werd in de omgang met zijn dood.

Gezien de voorstelling van abbatiaal leiderschap gedurende de onderzochte periode een evolutie doormaakte, lijkt het voor de hand te liggen dat ook de omgang met de abbatiale dood een ontwikkeling kende. Voor de tiende eeuw zijn we uiteraard eerder beperkt qua bronnen aangezien enkel de *Vita Kaddroë* en de *Vita Johannis* een uitgewerkte stervensbeschrijving bevatten. Hierbij zijn we echter benadeeld dat het einde van de *Vita*

Johannis, met de vermoedelijk uitgebreidere beschrijving van de dood van Johannes, niet bewaard is. Hoger in dit onderzoek werd reeds opgemerkt dat in beide *vitae* een groot verschil bestond in de weergave van het abbatiaal leiderschap van beide abten, maar er over het algemeen weinig bekommernis leek te bestaan om een coherente visie op dit leiderschap uit te denken. Dit uitte zich ook in het beschrijven van hun sterven, waarvoor eerder beperkte aandacht was. Er werd wel verwezen naar elementen uit de heilige dood zoals de mirakelen bij Kaddroë's dood of net de verwondering over het uitblijven ervan bij het overlijden van Johannes. Ook referenties naar hun relatie met het netwerk buiten de abdij vonden hun weg naar de beschrijving. Naar de omgang tot de monnikengemeenschap daarentegen werd amper gerefereerd. Andere sterfscènes uit de *Vita Johannis* leken vooral bedoeld om aan te tonen dat een monastiek leven eveneens een zeer heilig leven was, zonder dat hieraan een persoonlijke invulling aan gegeven werd. Een algemeen patroon in de weergave van abbatiaal sterven leek er dus nog niet te bestaan.

Gedurende de elfde eeuw veranderde dit beeld echter volledig. Een eerste verklaring hiervoor is uiteraard te zoeken in de algemene toegenomen aandacht voor de dood in het kloosterwezen. Daarnaast hebben de voorgaande hoofdstukken aangetoond dat deze generatie van abten zich veel bewuster was van hun leiderschap en zich ook volgens een uitgedachter patroon gingen gedragen. Het mag geen verwondering wekken dat dit zich ook uitte in de omgang met de eigen dood en de nagedachtenis van deze abten. Doordat zij zich zeer bewust waren van het belang van de laatste momenten in hun gemeenschap en van hun nagedachtenis, zagen zij dit als een laatste kans om hun visie door te geven zo voor continuïteit van hun leiderschap te zorgen. De betekenisvolle handelingen van Richard met de relieken van Christus, de laatste woorden van de abten, het afwijken op cruciale punten van de traditie van monastieke doodsrituelen, moest een onmiskenbare invloed nalaten op hun gemeenschap. Door de impliciete en expliciete verwijzingen naar de reliekencultus door hen gepropageerd en de berekende keuze van hun grafmonument, probeerden deze abten aan te sturen op een sanctificatie van hun leiderschap om zo ook na hun dood een blijvende invloed te kunnen uitoefenen. De plaats van hun graf en de biografieën die na hun leven geschreven werden, groeiden zo uit tot verderzettingen van hun charisma.

Wanneer deze generatie van Lotharingische hervormingsabten gestorven was, evolueerde de omgang met de abbatiale dood op het einde van de elfde en begin van de twaalfde eeuw opnieuw. Uiteraard waren er verschillende overlappings met de beschrijvingen uit de elfde eeuw en had de ontwikkeling van een visie op de "juiste" abbatiale manier van sterven zeker zijn invloed gehad. Daarnaast ontvouwdend zich ook nieuwe klijtlijnen. De belangrijkste constatatatie was de toenemende nadruk op het belang van de ziel en het hagiografisch karakter dat voorrang kreeg op de concrete beschrijving van deze doodsrituelen. Hoewel de diversiteit in de omgang met de dood toenam door de heterogeniteit aan figuren en bronnen, bleek de transcendente doodservaring overal een

cruciaal element. Het overlijden van Odo van Doornik bijvoorbeeld, werd door Amand de Castelle beschreven op eschatologische wijze waarbij amper plaats was voor verwijzingen naar concrete aandachtspunten uit zijn leiderschap. Hierdoor verdween de persoonlijke identiteit van deze figuur opnieuw grotendeels uit de beschrijvingen. Het sterven verkreeg hiermee ook een soort atemporeel karakter, en zou eerder wanneer in verleden of toekomst kunnen plaatsvinden, met minder aandacht voor persoonlijke kenmerken of aandachtspunten. Ook in de beschrijving van de dood van Arnulfus werd vooral de link met het hemelse uitgewerkt, gezien de *vita* als doel had deze heilig te laten verklaren. Hierdoor echter werden dergelijke figuren nog minder imiteerbaar voor de doorsnee monnik of abt dan voorheen.

Het idee dat de ziel van leidersfiguren na hun dood direct in de hemel werd opgenomen en zij zo uitstegen boven de aardse lichamelijkeheid, is een opmerkelijk kenmerk van de doodsbeschrijvingen de eerste decennia van de twaalfde eeuw.¹⁸⁶ Ook de zichtbare relatie tot heiligen en niet louter een gesuggereerd contact typeert deze sterfscènes. In beperkte mate was dit aanwezig in de kroniek van Saint-Riquier, waar de scheiding tussen lichaam en ziel na de dood benadrukt werd. In de *Vita Arnulfi* echter was de persoonlijke relatie tot de heiligen die aan Arnulfus verschenen en zijn tenhemelopneming onmiskenbaar een teken van dat hij van mens tot verheven model was geworden. Ook het visioen van Fulgentius past in deze nieuwe omgang met het wegvallen van charismatisch leiderschap. De afbeelding van Lambertus ten slotte is het mooiste voorbeeld van de evolutie die de perceptie van abbatiaal leiderschap had ondergaan. Er werd minder gerefereerd naar persoonlijke verwezenlijkingen en de relatie met de mensen uit gemeenschap verdween volledig uit beeld. Wat restte was een bovenmenselijk figuur die kon aanbeden worden.

¹⁸⁶ Zie ook Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, p. 703-705.

Algemene conclusie

Qualis debeat esse abbas? Wat voor iemand moest de hoogmiddeleeuwse benedictijnse abt zijn, hoe moest hij zich gedragen en hoe werd dit gerepresenteerd in de narratieven uit deze periode? Op welke manier werd betekenis gegeven aan abbatiaal leiderschap door monastieke gemeenschappen en hun abten? Deze vragen liepen als een rode draad door dit proefschrift, vertrekkend van de premisse dat het antwoord hierop een cruciale sleutel is tot een beter begrip van de Vlaams-Lotharingische monastieke wereld, die in de tiende tot twaalfde eeuw gekenmerkt werden door hervormingsdynamieken. Het antwoord op de vraag, dat de voorbije vijf hoofdstukken in beslag nam, bleek echter allerm minst statisch en ook veel gelaagder dan het relatief eenduidige abbatiale ideaalbeeld dat uit de Regel van Benedictus naar voren komt.¹ De representatie van de abt die zich gedurende deze twee eeuwen ontwikkelde, getuigt van een groeiend bewustzijn omtrent wat de abt kon of moest zijn. Charismatische abten gingen zelf door hun gedragingen dit verwachtingspatroon beïnvloeden, maar internaliseerden evenzeer de bestaande representaties. Monniken op hun beurt hanteerden deze beeldvorming rond abbatiaal leiderschap om abten uit het verleden te herdenken, maar evenzeer om hun eigen tijd te beïnvloeden. De centrale plaats die de interpretatie van de abt verkreeg, was daardoor sterk bepalend voor de monastieke evoluties in deze periode.

Dit onderzoek naar de evolutie van abbatiale (zelf-)representaties, heeft aldus een nieuw bijdrage geleverd aan de bestaande historiografie omtrent de monastieke hervormingen in hoogmiddeleeuws Vlaanderen en Lotharingen. In deze literatuur werd het belang van charismatische hervormingsabten sterk benadrukt, maar ontbrak een kritische reflectie over hun representatie. Dit proefschrift heeft daarentegen net deze representatie als uitgangspunt genomen vanuit de hypothese dat de nadrukkelijke aandacht voor de

¹ De Regel van Benedictus bepaalde in het tweede hoofdstuk met als titel “Qualis debeat esse abbas”, wat de benedictijnse abt moest zijn. Ook doorheen in de regel werd de functie en het gedrag van de abt nog verder uitgewerkt. Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, in: Albert De Vogüé (ed.), *La règle de Saint Benoît*, 1, Parijs: Editions du Cerf (1971-1977), p. 440-452, hfst. 2.

monastieke leiders er op wijst dat hun gepercipieerde belang aanzienlijk was. Een comparatieve en diachrone focus op de narratieve invulling van abbatiaal leiderschap, is zeer informatief gebleken voor een begrip van deze abten zelf, maar evenzeer voor de monastieke gemeenschappen waarin deze teksten geproduceerd werden.

Een studie van de evolutie van de bronnenproductie in de tiende tot twaalfde eeuw vormde het vertrekpunt voor dit onderzoek. Alleen zo kon immers aangetoond worden dat de veronderstelde nadrukkelijke aandacht voor abten geen historiografische constructie op basis van goed gekozen casussen was, maar werkelijk een opvallende tendens. Dit lange-termijnoverzicht onthulde golven in narratieve productie, die niet parallel bleken te lopen met de hervormingsgolven, maar er schijnbaar door werden beïnvloed. De vroegste bronnen in de tiende eeuw hadden amper aandacht voor eigentijdse abten. In de hervormde gemeenschappen werd vooral hagiografie vervaardigd, met portretten die focusten op heilige kloosterstichters of op bisschoppen die van een monastiek gelaat werden voorzien. Circa 975 echter werden voor het eerst twee *vitae* geschreven waarin de recent overleden abten Kaddroë van Saint-Clemens en Johannes van Gorze herdacht werden, beiden invloedrijke figuren tijdens hun leven. Deze specifieke aandacht voor eigentijdse abten verdween echter na de eerste hagiografische experimenten voor meer dan een halve eeuw opnieuw naar de achtergrond. Gedurende de tweede Lotharingische hervormingsbeweging werd de hagiografische productie maar ook de aandacht voor contemporaine figuren en de eigen monastieke geschiedenis, gestimuleerd door hervormingsabten zoals Richard van Saint-Vanne. Deze interesse voor de identiteit van patroonheiligen in combinatie met het leiderschap van deze abten zelf, wakkerde de gevoeligheid voor het thema van abbatiaal leiderschap aan. Hierdoor volgde na de dood van deze generatie hervormers (circa 1050) al gauw een tweede piek in abbatiale tekstproductie, waarin verschillende narratieven over hun leiderschap en de recente geschiedenis van de abdij werden geproduceerd. Monastieke gemeenschappen voelden ook de nood om dit leiderschap, nu duidelijker omschreven, voor lange tijd te bestendigen en te verbinden met hun identiteit. Op deze manier werden dergelijke teksten ook geïnstrumentaliseerd als model voor eigentijdse en toekomstige abten of zelfs ingezet als strijdmiddel bij conflicten. In de twaalfde eeuw ten slotte, kreeg de representatie van abbatiaal leiderschap opnieuw een sterker hagiografisch karakter met als doel om deze figuren ook in de cultus van de abdij te kunnen incorporeren. Onder directe en indirecte invloed van hervormingsabten evolueerde en vergrootte aldus de aandacht in de bronnen voor abbatiaal leiderschap en monastieke identiteit van de tiende tot de twaalfde eeuw.

Deze gelaagde representatie van abbatiaal leiderschap werd vervolgens in de resterende hoofdstukken in al haar aspecten onderzocht, dit zowel voor het beeld dat abten over zichzelf naar voren schoven, als voor de (her-)interpretatie hiervan door hun opvolgers.

Voor het eerst werd zo een gedetailleerd beeld op lange termijn geschetst van de zeer diverse en soms conflictuerende abbatiale taken en gedragingen. Op basis hiervan kon eveneens een evolutie in het verwachtingspatroon en discours omtrent abbatiaal leiderschap vastgesteld worden.

Het eerste aspect dat onderzocht werd, was de weergave van de persoonlijke identiteit van deze figuren, waaronder hun premonastieke parcours en roeping, de uitwerking van hun monastieke deugden en hun zoektocht naar een diepgaandere spirituele beleving. Uit dit onderzoek bleek een duidelijke evolutie op te tekenen. Zo werden in de tiende-eeuwse bronnen deze abten vooral als monniken voorgesteld. Bij de beschrijving van hun voorgeschiedenis werd het monastieke leven als het ultieme einddoel gepresenteerd na een fysieke en mentale *peregrinatio*. Het klooster was aldus de hoogst mogelijke levensvorm die kon bereikt worden. In de *Vita Johannis* werd dit beeld van monastieke superioriteit nog verder uitgewerkt met een uitgebreid portret van verschillende deugdzame monniken in de gemeenschap, met Johannes als exemplarisch orgelpunt. Mogelijke interne spanningen of praktische bezwaren waar Johannes mee te maken kreeg, werden in hetzelfde discours van monastieke deugden omkaderd en in zekere zin verdoezeld. Van een typerende identiteit of persoonlijke abbatiale spiritualiteit was in deze tiende-eeuwse teksten dus weinig terug te vinden, de modelmatige ideale monnik primeerde. Ook de generatie hervormers uit de eerste helft van de elfde eeuw waren voornamelijk late bekeerlingen die oorspronkelijk niet voorbestemd waren voor een leven binnen de kloostermuren. In het oog springend is echter dat hun voorgeschiedenis niet als een zoektocht naar de beste levensvorm omschreven werd, maar als een *conversio*, een vrij plotse beslissing om het leven om te gooien en in te treden. Kennelijk was de superioriteit van het kloosterleven op het moment van schrijven algemeen aanvaard, waardoor dit geen verdere toelichting nodig had. Niet alle abten waren echter late bekeerlingen. Een aantal onder hen, voornamelijk vanaf de tweede helft van de elfde eeuw, waren als oblaat in het klooster gekomen en werden veel meer dan hun tijdgenoten die pas op volwassen leeftijd intraden, omschreven als ideaaltypische monniken.

De meest opvallende vaststelling in dit elfde-eeuws portret, was dat de abbatiale spiritualiteit niet noodzakelijk beperkt was tot monastieke spiritualiteit. Verschillende abten probeerden via ascetische oefeningen of terugtrekking in eenzaamheid, nader tot God te komen. Waar dergelijke afwijkingen van het reguliere gemeenschapsleven in de tiende eeuw bekritiseerd werden, was dit in de elfde eeuw wel een geoorloofde spirituele beleving. Hierbij werd evenwel benadrukt dat enkel figuren van uitzonderlijke religiositeit in staat waren tot dergelijke devotionele verdieping en dat dit niet bedoeld was als voorbeeld naar de monniken toe, wegens het gevaar van potentiële trots of verstoring van het reguliere leven. Daarom gebeurden deze spirituele oefeningen volgens het hagiografisch discours voornamelijk 's nachts of in het geheim en moest de basisvoorwaarde – in alle nederigheid uitblinken als monnik – vervuld zijn. Enkel in de

representatie van Richard van Saint-Vanne, die reeds aan de kathedraalschool van Reims Christus zou geïmiteerd hebben, werd het portret als monnik veel minder uitgewerkt terwijl zijn uitzonderlijke spiritualiteit als religieus virtuoos daarentegen zeer nadrukkelijk aanwezig was. Zowel in de zelfrepresentatie als in de representatie door latere generaties konden bepaalde elfde-eeuwse abten dus het monastieke ideaal overstijgen, wat deze figuren uitzonderlijke mogelijkheden gaf om ook in hun relatie met monniken en buitenstaanders, de kloostermuren te doorbreken.

De identiteit van abt behelsde uiteraard meer dan louter individueel gedrag en spirituele profilering, maar hield in de eerste plaats een verantwoordelijkheid in tegenover de monnikengemeenschap. Deze zorg bestond uit meerdere aspecten en werd ook bepaald door diverse relaties. Hoewel het uiteindelijke doel de optimale ondersteuning van de monnikengemeenschap diende te zijn, toonde dit proefschrift echter aan dat de weergave hiervan sterk verschillende gedurende de tijd en dat het discours evolueerde van een functionele benadering naar een symbolisering van leiderschap.

Deze veranderende houding was zeer duidelijk in de weergave van de verkiezing tot abt. De procedure hiervoor, met een verkiezing door monniken, stond duidelijk omschreven in de Regel van Benedictus.² In weerwil daarvan echter, werd een groot deel van de aanstellingen bepaald door de bisschop of lekenvorst. Zoals in dit onderzoek aangetoond werd, veranderde deze praktijk amper gedurende de eeuwen, maar evolueerde het discours omtrent deze abtsverkiezing zeer sterk. In het laatste kwart van de tiende eeuw werd voor het eerst in diverse bronnen gewezen op de capaciteit van de monniken om zelf een abt te kiezen. Desondanks werden in de hervormingsgolf van de elfde eeuw opnieuw vele abten aangesteld zonder enige vorm van inspraak van de gemeenschap. De beschrijving van deze verkiezingen verwees echter niet naar de rechten van de monniken, maar naar de deugden van de abt, waarbij het protest in de gemeenschap geframed werd als een gebrek aan discipline - een reden waarvoor een ingrijpen van buitenaf gerechtvaardigd was. Hetzelfde discours van morele superioriteit werd eveneens teruggevonden als argument wanneer deze abten meerdere abbatiaten combineerden. Niet de mogelijk negatieve gevolgen voor de monniken in de gemeenschappen, die het vaak voor geruime tijd moesten stellen zonder de aanwezigheid van de abt, werden benadrukt. Daarentegen werd de abbatiale identiteit als uitgangspunt genomen, waarbij het multi-abbatiaat voorgesteld werd als een last voor de abt, die louter uit nederige gehoorzaamheid deze taken op zich nam. Op het einde van de elfde eeuw, wanneer er amper nog voorbeelden van het multi-abbatiaat te vinden waren, werd deze praktijk opvallend genoeg steeds meer omschreven als een blijk van de heiligheid en uitstraling van voorgangers. Hierdoor werden zelfs meer abbatiaten aan deze figuren

² Ibid., p. 648-653, hfst. 64 "De ordinando abbate".

toegeschreven dan ze vermoedelijk ooit echt gehad hadden. Vanaf de tweede helft van de elfde eeuw en verder in de twaalfde eeuw nam de aandacht voor het verloop van de abbatiale benoeming eveneens toe, maar evolueerde de voorstelling opnieuw. De (on)wenselijkheid van een abtsverkiezing werd niet enkel meer met verwijzingen naar deugden verklaard, maar vooral gekoppeld aan het reguliere verloop van de verkiezingsprocedure. Dit discours werd echter niet louter gehanteerd om het leiderschap van een abt uit het verleden mee te omschrijven, maar eveneens om eigentijdse abtsverkiezingen mee te beïnvloeden. De representatie van een goede abt als een regulier verkozen abt, werd zo actief ingezet als wapen tegen ongewenst aangestelde abten.

Eenmaal aangesteld, had een abt uiteraard heel wat verantwoordelijkheden, die traditioneel opgedeeld werden in een intern luik – namelijk de zorg voor het spirituele leven van monniken – en een extern luik, bestaande uit de noodzakelijke omkadering voor de monastieke gemeenschap. Beiden werden ook in de representatie als cruciaal omschreven hoewel ook hier een evolutie werd vastgesteld. Binnen dit omkaderende luik – in dit onderzoek opgedeeld in de economische verantwoordelijkheid, de architecturale voorziening en de uitbouw van de reliekencultus – werden gedurende de gehele onderzochte periode leken nadrukkelijk betrokken. Deze verhouding tussen lekeninitiatief versus abbatiale verantwoordelijkheid bleek echter allerm minst statisch.

De vroegste bronnen uit de tiende eeuw lieten erg veel ruimte voor lekeninitiatief en hadden nauwelijks interesse voor potentiële abbatiale verantwoordelijkheden. Uit de eigentijdse bronnen omtrent Gerard van Brogne bleek de centraliteit van de reliekencultus een van de enige aspecten van zijn beleid te zijn waarover aanwijzingen neergeschreven werden. Een tweede opvallend kenmerk in deze getuigenissen was de absolute desinteresse voor abbatiaal initiatief, versus de uitgebreide aandacht voor de rol van lekenvorsten in de ondersteuning van de abdijen. Ook in de abdij van Gorze waarvoor het narratieve materiaal een stuk uitgebreider is, werd gewezen op de plicht van lekenheren en bisschoppen om het kloosterdomein in zijn vroegere luister te herstellen. De abbatiale verantwoordelijkheid voor dit beheersaspect werd eveneens belicht, maar met de nuance dat deze taak niet als exclusief abbatiaal werd beschouwd, maar zonder problemen uitbesteed kon worden aan een van de monniken wanneer die daar beter toe geschikt was. Hoewel de juiste ondersteuning dus van belang was, hoefde de abt niet noodzakelijk de uitvoering ervan op zich te nemen. Dezelfde teneur werd opgemerkt bij het beschrijven van de bouwprojecten. Architectuur diende functioneel te zijn ter ondersteuning van de monnikengemeenschap, maar werd niet noodzakelijk verbonden met abbatiaal leiderschap. Vooral de uitbouw en de ondersteuning van de monastieke gemeenschap, waar eveneens de reliekencultus toe bijdroeg, stond centraal. Het leiderschap van de abt werd dan ook vooral beschreven in functie van de monniken en niet als een onderwerp op zich.

De studie van het discours in de elfde eeuw onthulde echter een duidelijke verandering, met meer nadruk op de abbatiale verantwoordelijkheid. In deze bronnen werd het expliciet als de taak van de abt beschouwd om actief potentiële donatoren op te sporen en hen succesvol in te schakelen in het netwerk van de abdij. Deze omkaderende verantwoordelijkheden werden ook steeds verder met een symbolisch en spiritueel discours omgeven, dat verbonden werd met een succesvol beleid. Vooral bij bouwcampagnes kon deze tendens duidelijk vastgesteld worden. Niet alleen werd de meerderheid van deze hervormingsabten omschreven als bouwheer, ook werd de toestand van de gebouwen beschouwd als een weerspiegeling van de spirituele gesteldheid van de gemeenschap die er in huisde. Een succesvolle bouwcampagne werd aldus gerepresenteerd als een veruiterlijking van het succes van het abbatiaat. Uiteraard waren bouwprojecten een werk van lange adem, die vaak de termijn van één abbatiaat overschreden. Niet het daadwerkelijke bouwproces stond echter centraal in de bronnen, wel het symbolische idee waarin de kloosterarchitectuur verbonden werd met de interne bloei van de gemeenschap. Het was dan ook dit idee dat verbonden werd met de perceptie van succesvol abbatiaal leiderschap.

Deze evolutie naar een meer symbolische connotatie werd ook duidelijk vastgesteld in de abbatiale omgang met relieken. Uit eigentijdse documenten bleek dat abten zich actief gingen richten op de reliekencultus ten voordele van de uitstraling van hun eigen leiderschap. Nanther van Saint-Mihiel trok bijvoorbeeld persoonlijk naar Italië op zoek naar relieken. In de kroniek, geschreven tijdens zijn abbatiaat, werd deze reispassage vooraf gegaan door het stichtingsverhaal van de abdij waarin ook een reliektranslatie gebeurde. Nanther werd also omgeven met het aura van een tweede stichter. Ook Richard van Saint-Vanne instrumentaliseerde de reliekencultus voor de uitstraling van de gemeenschap en verbond dit expliciet met zijn eigen leiderschap. De gedragingen van deze abten creëerden op deze wijze de verwachting dat de uitstraling van hun leiderschap en de bloei van de gemeenschap, gekoppeld waren aan de symbolische omgang met relieken.

De weergave van de externe verantwoordelijkheden verwerd op deze manier tot een spirituele handeling en een veruiterlijking van het interne luik dat minder tastbaar was, maar wel als de belangrijkste verantwoordelijkheid van de abt werd geacht. De veronderstelde superioriteit van het kloosterleven was immers volledig gebaseerd op dit afgesloten leven in gebed.

Desondanks waren bronnen gedurende de gehele periode weinig concreet over de invulling van dit interne leven. Verwijzingen bleven in de meeste gevallen beperkt tot “het herstel van het reguliere leven” dat deze abten brachten. Vanaf de elfde eeuw werd er steeds meer op gewezen dat een regulier leven ook een afgesloten leven diende te zijn. Zoals in deze regel stond gespecificeerd, was de abt de eindverantwoordelijke voor het gedrag van de monniken en moest hij hen op het goede pad leiden. In de bronnen werd hiertoe het belang van exemplarisch gedrag benadrukt. De abt moest een voorbeeld zijn,

en was daarom ook als een ideale monnik geportretteerd. Het ontbreken van verdere details omtrent de concrete invulling van het gemeenschapsleven, doet echter vermoeden dat abten vooral een grotere gevoeligheid voor de Regel van Benedictus introduceerden.

Ook de omgang van de abt met de monniken werd belangrijk geacht. Het centrale idee dat gedurende de gehele periode in de bronnen werd aangehaald, was dat een abt vooral een menselijk leider diende te zijn. Hij moest eerder geliefd dan gevreesd worden en in woord en daad de monniken aansporen. Er werd echter geconstateerd dat gedurende de elfde eeuw de autoriteit van de abt in toenemende ook verbonden werd met de deugd van *obedientia*, die ook op strenge wijze kon afgedwongen worden, met Poppo van Stavelot als meest uitgesproken voorbeeld van hard leiderschap. Over het algemeen werd strengheid vanaf de tweede helft van de elfde eeuw sterker verbonden met het beeld van een goede abt, omdat laksheid tot problemen zou leiden. Deze hogere standaard voor monastiek gedrag, ontwikkelde zich parallel met een representatie van een abbatiale identiteit waarin heilige kenmerken een steeds prominentere rol speelden. Hoe hoger de standaarden voor abbatiaal leiderschap lagen, hoe meer ook een uitmuntend gedrag van monniken door de abt mocht afgedwongen worden.

De nadruk op het reguliere afgesloten leven en de monastieke superioriteit, kon echter niet verhinderen dat abten ook zeer aanwezig waren buiten de kloostermuren. Gedeeltelijk konden deze wereldlijke contacten gekoppeld worden aan hun succesvol economisch beleid en dus aan hun abbatiale verantwoordelijkheden. Uit de bronnen bleek echter eveneens dat bepaalde abten zich ook zonder enig monastiek doel in de lekenwereld begaven. Dergelijk abbatiaal optreden op wereldlijk toneel in dienst van de aristocratie, werd echter slechts in de narratieve bronnen verwerkt wanneer het kon geframed worden als een hoger doel, zoals het brengen van vrede of het verspreiden van monastieke deugden. Dit gedrag werd dus zeker niet als vanzelfsprekend beschouwd en kon enkel in een bepaald discours als gerechtvaardigd geïnterpreteerd worden.

In het oog springend is eveneens dat enkele abten zich op eigen initiatief in een apostolische missie buiten de kloostermuren begaven. Deze bekeringsdrang was echter niet ongecontesteerd en vooral in de elfde eeuw onderwerp van debat, wat ook zijn weg vond naar de monastieke bronnen. Gerwin van Saint-Riquier, een abt die ook actief predikte tot leken, moest zich voor dit gedrag zelfs verantwoorden bij de paus, waarna hij zijn predicatie met pauselijke goedkeuring verderzette. Potentiële afkeuring door de monastieke gemeenschappen zelf van dergelijke prediking door hun abt, werd echter niet teruggevonden in de bronnen, die voornamelijk de weldaden ervan beschreven en op deze wijze mogelijke kritiek weerlegden. Toch werd prediking niet als standaard abbatiaal gedrag beschouwd en reserveerden de meeste abten hun zegeningen voor de monniken. Gekoppeld aan de eerder bestudeerde voorgeschiedenis, werd vastgesteld dat abten die zich wel actief tot leken richtten, in vele gevallen een achtergrond hadden van

opleiding aan de kathedraalschool, een milieu waarin apostolisch gedrag gestimuleerd werd.

Met deze prediking begaven abten zich in de traditioneel bisschoppelijke sfeer. Ook op andere punten werden er verschillende raakvlakken geconstateerd tussen het abbatiale en het bisschoppelijke leiderschap. Het lag dus voor de hand om ook de representatie van de abbatiaal-bisschoppelijke verhouding te onderzoeken. Over het algemeen werd deze relatie gedurende de gehele periode positief bevonden, maar ook hier evolueerde de weergave. Gedurende de tiende eeuw kwam de bisschop geregeld op abbatiaal terrein, zonder dat hierover in de monastieke bronnen in negatieve bewoordingen werd gesproken. De generatie abten in de eerste helft van de elfde eeuw werd vooral als evenwaardig aan de bisschop voorgesteld, hoewel sommigen zich ook profileerden ten opzichte van het bisschoppelijk gezag. Wanneer echter op het einde van de elfde eeuw enkele gemeenschappen in een problematische verhouding stonden tot de bisschop, werd in het omkaderend discours een sterker abbatiaal zelfbewustzijn tegenover de bisschop als een extra troef ingezet en werd onderlijnd dat de bisschop zich niet met bepaalde abbatiale bevoegdheden moest bemoeien. Deze tweedeling tussen abbatiale en bisschoppelijke bevoegdheden werd ook in gelijktijdige getuigenissen teruggevonden, hoewel ze in de meerderheid van de gevallen niet voor verdeeldheid zorgde. Wanneer zowel Arnulfus van Oudenburg en Odo van Doornik rond de eeuwwisseling hun abbatiaat verruilden voor een functie als bisschop, werd ook een verandering geconstateerd in de omschrijving van hun leiderschap. Niet enkel de persoonlijkheid, maar ook de functie bepaalde dus het discours rond leiderschap, waarbij abbatiaal of bisschoppelijk leiderschap op een verschillende wijze gerepresenteerd werden.

De verschillende handelingen, gedragingen en relaties die bepalend waren tijdens het leven van deze abten, speelden opnieuw een sleutelrol in de beschrijving van hun sterfscènes. Zoals in het laatste hoofdstuk aangetoond werd, kon een onderzoek naar de weergave van de abbatiale dood, aldus de essentie samenvatten van hun gehele leiderschap.

Deze doodsbeschrijvingen maakten deel uit van een lange hagiografische traditie waarin zich een beeld ontwikkeld had omtrent de juiste manier om te sterven. Deze traditie had uiteraard ook zijn invloed op de omgang met en weergave van het sterfproces. In de tiende-eeuwse doodsbeschrijvingen van Kaddroë en Johannes konden duidelijk elementen gedetecteerd worden uit deze traditie van heilige dood. Daarnaast werd ook aandacht besteed aan de rol van het bredere netwerk van deze abten. De relatie tussen abt en gemeenschap werd daarentegen amper uitgewerkt, evenmin als andere persoonlijke elementen die kenmerkend zouden kunnen zijn voor hun leiderschap. In de elfde-eeuwse beschrijvingen echter werd een sterke evolutie geconstateerd met uitgebreide concrete informatie omtrent deze stervensmomenten. Nog steeds waren er elementen uit de hagiografische traditie aanwezig, maar nu was de persoonlijke inbreng

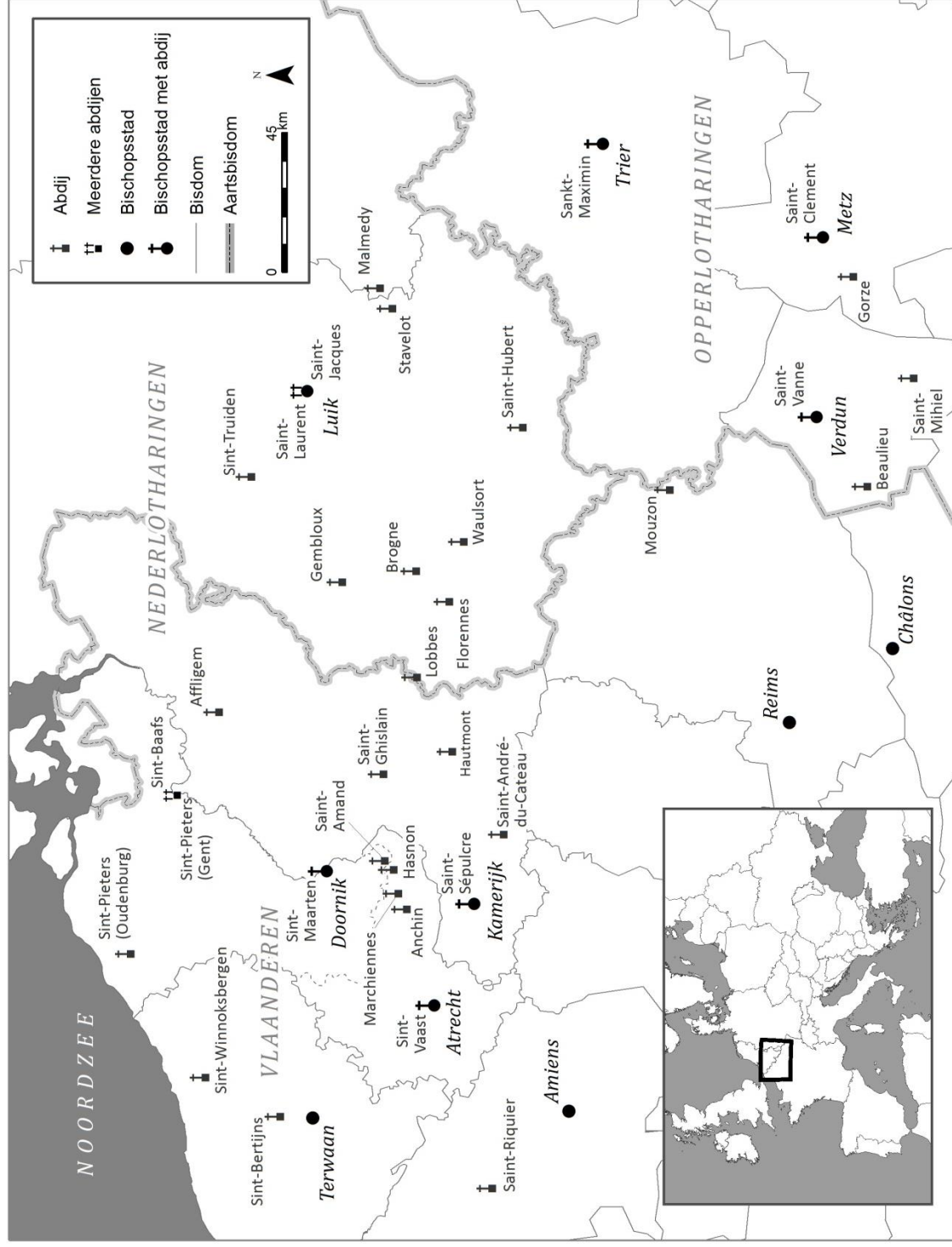
veel groter. Hierdoor werden dit betekenisvolle momenten met een sterk abbatiaal initiatief. Hun omgang met relieken, het uitspreken van betekenisvolle laatste woorden en de keuze van de begraafplaats bevestigde hun leiderschap voor een laatste maal en bestendigde het zo ook voor de toekomst. Op het eind van de elfde eeuw ten slotte werd de representatie van de sterfscènes opnieuw omgevormd. Verschillende beschrijvingen werden nu gekenmerkt door een sterker transcendent en hagiografisch karakter, ten nadele van concrete beschrijvingen van het sterven zelf. Het idee werd gepropageerd dat een goede abt bij zijn overlijden direct ten hemel zou opstijgen, zoals ook uit de miniatuur van Lambertus van Sint-Bertijns naar voren kwam. In tegenstelling tot de tiende-eeuwse hagiografische doodsbeschrijvingen die een bestaand heilig patroon overnamen en waar de abt geen onderwerp op zich was, waren deze latere representaties echter net gebaseerd op het idee dat abbatiaal leiderschap in zijn beste vorm, ook heilig leiderschap was.

Dit hoofdstuk over abbatiaal sterven vormde aldus het ideale sluitstuk van dit proefschrift, waarin de graduele bewustwording voor de representatie van abbatiaal leiderschap tijdens de tiende tot twaalfde eeuw uitvoerig werd gedemonstreerd. De focus op de narratieve representatie toonde aan dat vanaf de tiende eeuw, abten geleidelijk meer naar voren kwamen als onderwerp van interesse. Het beeld dat geschetst werd, had echter weinig aandacht voor de invulling van een specifiek abbatiale identiteit, maar legde vooral sterk de nadruk op de superioriteit van de monastieke levenswijze, waarbij de abt vooral als exemplarisch monnik werd voorgesteld. Het onderzoek naar de generatie abten uit de eerste helft van de elfde eeuw, onthulde echter een veranderde visie op abbatiale identiteit. Uit enkele zeldzame eigentijdse bronnen bleek dat abten zelf bewust stilstonden bij de invulling van hun leiderschap en deze interpretatie ook wensten uit te dragen. Ook de latere representaties maakten duidelijk dat er zich in voorgaande decennia een duidelijk beeld had ontwikkeld omtrent het verwachte abbatiaal gedrag, zowel met betrekking tot de leiding van het klooster als wat betreft de veruiterlijking van zijn persoonlijke identiteit. Waar de exemplarische monnik de standaard bleef, konden uitzonderlijke figuren daarboven uitstijgen en ook hun persoonlijke spiritualiteit verder ontwikkelen of buiten de muren van het klooster treden. Dergelijk gedrag moest echter steeds omgeven worden met een monastiek getint discours. Dit beeld van abbatiaal leiderschap bleef het basismodel tot in de twaalfde eeuw. Verschillende abten probeerden hun leiderschap te enten op het model van hun voorgangers en ook monastieke gemeenschappen gingen dit duidelijker omschreven ideaalbeeld omtrent abbatiaal leiderschap hanteren om hun abten op te beoordelen. De representatie van de abt bleef echter ook op het einde van de elfde en begin van de twaalfde eeuw verder evolueren en kreeg steeds meer heilige kenmerken, een evolutie die zich ook doorzette naar enkele eigentijdse figuren. Het grote verschil met de portretten uit de tiende eeuw, die ook geïnspireerd waren op heiligen, was dat op het einde van deze evolutie de functie als abt

geen bijkomstigheid in de marge was, maar dat het net de representatie van abbatiaal leiderschap was, waaruit heiligheid voortvloeide.

Dit onderzoek demonstreerde aldus niet louter een evolutie in de hoeveelheid aandacht die aan abten werd besteed, maar ook in de weergave. Hiermee werd een nieuw licht geworpen op de interpretatie van twee eeuwen monastieke hervorming. De cruciale transformatie in deze periode was het bewustwordingsproces aangaande de figuur van de abt, omtrent het leiden van een kloostergemeenschap en hiermee samengaan ook een bewustwording van een superieure monastieke identiteit. De figuren die als hervormingsabten worden omschreven, speelden hierin een sleutelrol. Niet noodzakelijk hun concrete daden en handelingen hadden de grootste impact. Belangrijker was de groeiende reflectie bij abten en monniken over de invulling van abbatiaal leiderschap binnen en buiten de kloostermuren, een bewustzijn dat evenwel de handelingen van abt en gemeenschap sterk kon beïnvloeden en aldus mee de motor was van de monastieke ontwikkelingen in deze eeuwen van hervorming.

Bijlagen



Situering van de voornaamste abdijen (tiende - twaalfde eeuw) uit dit onderzoek

Bibliografie

Bronnen

Manuscripten

Verdun, BM, MS 2.

Boulogne-sur-Mer, BM, MS 46.

Uitgegeven bronnen

Adventu sancti Eugenii Martyris, in: Misonne, Daniel (ed.), "La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne", *Revue Bénédictine*, 74, 1964, p. 99-101.

Annales Altahenses maiores, in: Giesebrecht W.; von Oefele, E. (eds.), *MGH, SS. rer. Germ*, 4, 1891, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 1-91.

Annales Aquicinctini, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 16, 1859, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 503-506.

Annales Blandinienses, in: Bethmann, Ludwig (ed.), *MGH, SS*, 5, 1844, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 20-34.

Annales Elnonenses, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MHG SS*, 5, 1844, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 10-17.

Annales Laubiensis, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 4, 1841, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 9-28.

Annales Sancti Gislei, in: Van Overstraeten, Daniel (ed.), "Une source perdue de Jacques de Guise: les Annales Sancti Ghisleni", *Liber memorialis Emile Cornez, Anciens Pays et Assemblées d'Etat - Standen en Landen*, 56, 1972, Leuven: Nauwelaerts, p. 48-62.

Auctarium Affligemense, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 14 1844, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 398-405.

Auctarium Aquicinense, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 6, 1844, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 392-398.

- Carmina Cantabrigensia*, in: Stecker, Karl (ed.), *MGH, SS. rer. Germ.*, 40, 1926, Berolini: Weidmann, p. 97-101.
- Chronicon S. Andreae Castri Cameracensis*, in: Bethmann, Ludwig (ed.), *MGH, SS*, 7, 1846, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 526-550.
- Chronicon Sancti Michaelis monasterii in pago Virdunensi*, in: Lesort, André (ed.), "Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Mihiel", *Mettensia*, 6, 1909-1912, Parijs: Klincksieck, p. 1-38.
- Chronicon seu liber foundationis monasterii sanctae Mariae O.S.B apud Mosomum in dioecesi Remensi*, in: Bur, Michel (ed.), *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon. Chronicon Mosomense seu Liber foundationis monasterii sanctae Mariae O. S. B. apud Mosomum in dioecesi Remensi*, 1989, Parijs: Centre national de la recherche scientifique, p. 145-173.
- Concilium universale Chalcedonense*, Schwartz, Eduard (ed.), Vol. 2, Berolini: De Gruyter, 1936.
- Consuetudines Cluniacensium antiquiores cum redactionibus derivatis*. Hallinger, Kassius, (ed.) Siegburg: Schmitt, 1983.
- De lite abbatiarum Elnonensis et Hasnoniensis anno 1055-1091*, in: Holder-Egger (ed.), *MGH, SS*, 14, 1883, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 158-160.
- De translatione et miraculis Sancti Gorgonii martyris*, in: Jacobsen, Peter Christian (ed.), *Miracula S. Gorgonii. Studien zu Texte zur Gorgonius-Verehrung im 10. Jahrhundert*, 2009, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 102-142.
- Decretum Gratiani*, Friedberg, Aemilius (ed.), *Corpus iuris canonici*, 1, 1959, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Dedicatio Stabulensis*, in: George, Philippe (ed.), "Les reliques de Stavelot et de Malmédy à l'honneur vers 1040", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 2004, p. 349-352.
- Die Briefe des Petrus Damiani*, in: Reindel, K. (ed.), *MGH, Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, 4, 4, 1993, Munchen, p. 71-73, brief 155.
- Exordium Affligemense*, in: Coosemans, Coppens (eds.), "De eerste kroniek van Affligem", in *Affligemensia*, 4, 1947, p. 12-25.
- Fundatio monasterii Aquinctini*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 14, 1883, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 579-584.
- Fundatio monasterii Brunwilarensis*, in: Waitz, Georg (ed.), *MGH, SS*, 14, 1883, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 123-144.
- Gerardi Cameracensis Acta Synodi Atrebatensis; Vita Autberti; Vita tertia Gaugerici; Varia scripta ex officina Gerardi exstantia*. Vanderputten, Steven, Reilly, Diane (eds.), Turnhout: Brepols, 2014.
- Gesta abbatum Lobbiensium continuata*, in: Arndt, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 21, 1869, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 308-333.
- Gesta episcoporum Cameracensium*, in: Waitz, Georg (ed.), *MGH, SS*, 7, 1846, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 393-510.
- Gesta episcoporum Virdunensium (continuatio)*, in: Waitz, Georg (ed.), *MHG, SS*, 4, 1841, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 45-51.
- Gesta Gerardi II episcopi*, in: Waitz, Georg (ed.), *MGH, SS*, 7, 1846, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 497-500.
- Gesta Lietberti*, in: Bethmann, Ludwig (ed.), *MGH, SS*, 7, 1846, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 489-497.
- Gesta pontificium Cameracensium - Gestes des évêques de Cambrai de 1092 à 1138*, De Smedt, Ch. (ed.), 1880, Parijs: librairie Renouard.

- Historia monasterii Hasnoniensis*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 14, 1883, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 147-158.
- Inventio corporis Remaclo anno 1038 et dedicatio ecclesiae Stabulensis an. 1040*, in: Wattenbach, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 11, 1854, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 307-309.
- Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis*, Dinter, Petrus (ed.), *Corpus Consuetudium monasticarum*, 10, 1980, Siegburg: Franz Schmitt.
- Miracula Richardi*, in: d'Achery, Lucas; Mabillon, Jean; Ruinart, Thierry (eds.), *AA SS OSB*, 6,1 1738, Venetië: Apud Sebastianum Coleti et Josephum Bettinelli, p. 497-500.
- Miracula S. Bertini*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 15.1, 1887, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 516-518.
- Miracula s. Gorgonii*, in: Goullet, Monique; Parisse, Michel; Oexle, Otto, et al. (eds.), *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze. Vie de Saint Chrodegang, Panégyrique et Miracles de saint Gorgon*, 2010, Mesnil-sur-L'Estrée: Firmin-Didot, p. 154-202.
- Miracula S. Ursuari in itinere per Flandriam facta*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 15.2, 1888, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 837-842.
- Miracula Sancti Amandi in itinere Brabantino*, in: *AA SS*, Februari, 1, 1658, Antwerpen: Apud Jacobum Meursium, p. 901-902.
- Miracula Sancti Bavonis*, in: *AA SS*, Octobris, 1, 1775, Antwerpen: apud Petrum Joannem Vander Plassche, p. 293-303.
- Miracula sancti Solennis*, in: *AA SS*, Septembris, 7, 1760, Antwerpen: Apud Bernardum Albertum Vander Plassche, p. 77-81.
- Miraculum et translatio Sancti Bertulfi*, in: Bollandiani Socii (ed.), *Analecta Bollandiana*, 6, 1887, p. 206.
- Panegyricus libellus de Olberto abbate*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 8, 1848, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 557-559.
- Passio Agilolfi, Vita Agilolfi*, in: *AA SS*, Julii, 2, 1721, Antwerpen: Jacobus Du Moulin, p. 720-726.
- Passio et translatio Sancti Gerulfi*, in: *AA SS*, Septembris, 6, 1757, Antwerpen: Bernardus Albertus Vander Plassche, p. 259-264.
- Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium*, in: Huygebaert, Nicolas (ed.), *Une translation de reliques à Gand en 944: Le "Sermo De Adventu Sanctorum Wandregisili, Ansberti Et Vulframni in Blandinium"*, 1978, Brussel: Commission royale d'histoire, p. 1-58.
- Sermo de sancto Gorgonio*, in: Goullet, Monique; Parisse, Michel; Wagner, Anne (eds.), *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, 2010, Parijs: Picard, p. 132-150.
- Tractatus de moribus Lamberti abbatis S. Bertini*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 15.2, 1888, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 946-953.
- Triumphus sancti Remacli*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 11, 1854, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 433-461.
- Virtutes et miracula Sancti Eugenii*, in: Misonne, Daniel (ed.), "Les miracles de Saint Eugène à Brogne. Etude littéraire et historique. Nouvelle édition", *Revue Bénédictine*, 76, 1966, p. 258-285.
- Visio domni Fulgentii*, in: Coosemans, Coppens (eds.), "De eerste kroniek van Affligem", *Affligemensia*, 4, 1947, p. 26.
- Vita Amandi prima*, in: Krusch, B. (ed.), *MGH, SS rer. Merov.*, 5, 1910, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 395-485.
- Vita Autberti*, in: Gesquière, Johannes (ed.), *Acta Sanctorum Belgii selecta* 3, 1785, Brussel: Matthaeus Lemaire, p. 538-565.

- Vita Burchardi episcopi*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 4, 1841, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 830-846.
- Vita Gerardi abbatis Broniensis*, in: Von Heineman, L. (ed.), *MGH SS*, 15.2, 1888, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 654-673.
- Vita Richardi*, in: Wattenbach, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 11, 1854, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 280-290.
- Vita sancti Cadroae, abbatis Walcioderensis, dein Mettensis*, in: Mabillon, Jean (ed.), *AA SS OSB*, 5, 1685, p. 487-501.
- Vita sancti Chrodegangi confessoris atque pontificis urbis Mettensis*, in: Goullet, Monique; Parisse, Michel; Oexle, Otto, et al. (eds.), *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze. Vie de Saint Chrodegang, Panégyrique et Miracles de saint Gorgon*, 2010, Mesnil-sur-L'Estrée: Firmin-Didot, p. 36-108.
- Vita sancti Madalvei*, in: Van der Straeten, Joseph (ed.), *Les manuscrits hagiographiques de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel, avec plusieurs textes inédits*, 1974, Brussel: Société des Bollandistes, p. 190-201.
- Vita Theoderici abbatis Andaginensis*, in: Wattenbach, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 12, 1856, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 36-57.
- Ademar van Chabannes, *Chronique*, Pon, Georges (ed. en vertaling), 2003, Turnhout: Brepols.
- Amand de Castelle, *De Odonis episcopi Cameracensis vita vel moribus*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 15.2, 1888, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 942-945.
- Anselm van Luik, *Gesta episcoporum Leodiensis, continuatio*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 7, 1846, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 189-234.
- Ardo Smaragdus, *Vita s. Benedicti abbatis Anianensis*, in: Waitz, Georg (ed.), *MGH, SS*, 15.1, 1887, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 198-220.
- Benedictus van Nursia, *Regula Benedicti*, in: De Vogüé, Albert (ed.), *La règle de Saint Benoît*, 1, 1971-1977, Parijs: Editions du Cerf.
- Bovo van Sint-Bertijns, *Relatio de inventione et elevatione sancti Bertini*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 15.1, 1887, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 524-534.
- Burchard van Worms, *Decretorum libri viginti*, in: Migne, Jean-Paul (ed.), *PL*, 140, p. 537-1058.
- Drogo Bergensis, *Historia translationis sanctae Lewinnae*, in: *AA SS, Julii*, 5, 1727, Antwerpen: Jacobus du Moulin.
- Drogo Bergensis, *Liber miraculorum sancti Winnoci*, in: *AA SS, Novembris*, 3, 1910, Parijs, Brussel: Palmé, Greuse, p. 275-384.
- Eberwinus van Tholey, *Vita sancti Magnerici*, in: *AA SS Julii*, 6, 1729, Antwerpen: Jacobus du Moulin, p. 183-191.
- Eberwinus van Tholey, *Vita Sancti Symeonis*, in: *AA SS, Junii*, 1, 1685, Antwerpen: Henri Thieullier, p. 87-95.
- Everhelmus, Onulfus, *Vita Popponis abbatis Stabulensis*, in: Wattenbach, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 11, 1854, Hannover: Hahnsche Buchhandlung p. 291-316.
- Folcard van Sint-Bertijns, *Vita quarta Sancti Bertini*, in: *AA SS, Septembris*, II, 1868, Parijs, Rome: p. 604-613.
- Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, in: *Cahiers de Thudinie*, 2, 1993, Lobbes: Cercle de recherches archéologiques de Lobbes.
- Folcuinus, *Gesta abbatum Lobiensium*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 4, 1841, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 52-74.

- Folcuinus, *Gesta abbatum Sithiensium*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 13, 1881, München: p. 607-635.
- Folcuinus van Lobbes, *Vita Folquini episcopi Morinensis*, in: Wattenbach, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 15.1, 1887, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 424-430.
- Giselbertus Trudonensis, *Gesta abbatum Trudonensium, continatio prima*, in: Koepke, Rudolf (ed.), *MGH, SS*, 10, 1852, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 272-317.
- Gislebertus Elnonensis, *Carmen de incendio S. Amandi Elnonensis*, in: Pertz, Georg Heinrich; Bethmann, Ludwig (eds.), *MGH, SS*, 11, 1854, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 409-432.
- Gislebertus Elnonensis, *Historia miraculorum S. Amandi corpore per Franciam deportato*, in: *AA SS*, Februarii, 1, 1658, p. 895-900.
- Gonzo van Florennes (?), *Miracula Gangolfi Florinensis*, in: *AA SS*, Maii, 2, 1680, Antwerpen: Michael Cnobarus, p. 648-655.
- Gregorius de Grote, *De vita et miraculis venerabilis Benedicti abbatis*, in: Antin, Paul; De Vogüé, Albert (eds.), *Dialogues*, I, 1979, Parijs: Cerf.
- Gregorius de Grote, *Homilia in Evangelia, Libri Duo*, in: Migne, Jacques Paul (ed.), *PL*, 76, 2, 1849, Parijs, p. 1075-1314.
- Hariulf van Oudenburg, *Chronicon Centulense*, in: Lot, Ferdinand (ed.), *Le chronique de Saint-Riquier*, 1894, Parijs: Picard, p. 1-286.
- Hariulf van Oudenburg, *Vita Arnulfi*, in: Mabillon, Jean (ed.), *AA SS OSB*, 6, 2, 1701, Parijs: Apud Ludovicum Billaine, p. 507-555.
- Heriger van Lobbes, *Gesta episcoporum Tungrensium, Traiectensium et Leodiensium*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 7, 1846, Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Herman van Doornik, *Liber de restauratione Sancti Martini Tornacensis*, in: Waitz, Georg (ed.), *MGH, SS*, 14, 1883, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 274-317.
- Hugo van Flavigny, *Chronicon*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 8, 1848, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 288-502.
- Immo van Gorze, *Miracula "Sancti Gorgonii"*, in: Goullet, Monique; Parisse, Michel; Wagner, Anne (eds.), *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze*, 2010, Parijs: Picard, p. 154-202.
- Johannes van Saint Arnoul, *Vita Johannis Gorzie coenobii abbatis*, (met vertaling van Parisse, Michel) in: Parisse, Michel (ed.), *La vie de Jean, abbé de Gorze*, 1999, Parijs: Picard, p. 40-161.
- Lambert van Hersfeld, *Annales*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, script. rer. Germ.*, 38, 1894, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 1-304.
- Lambertus Minor, *La Chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium*, Hanquet, Karl (ed.), 1906, Brussel: Commission Royale d'Histoire.
- Lambertus Minor (?), *Miracula Huberti Leodiensis, liber secundus*, in: De Smet, C. (ed.), *AA SS*, Novembris, I, 1887, Brussel: p. 823-829.
- Odo van Doornik, *De blasphemia in spiritum sanctum*, in: Migne, Jacques Paul (ed.), *PL*, 160, 1854, p. 1111-1118.
- Reinier van Luik, *Vita Reginardi*, in: Arndt, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 20, 1868, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 571-578.
- Reinier van Luik, *Vita Wolbodonis episcopi Leodiensis*, in: Arndt, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 20, 1868, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 565-571.
- Richard van Saint-Vanne, *Quomodo est orandum pro defunctis*, in: Dauphin, Hubert (ed.), *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046*, 1946, Leuven en Parijs: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, p. 355-356.

- Richard van Saint-Vanne, *Sermo de sancto vitono*, in: Dauphin, Hubert (ed.), *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046*, 1946, Leuven en Parijs: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, p. 379-381.
- Richard van Saint-Vanne, *Vita Rodingi*, in: Vanderputten, Steven (ed.), *Imagining Richard of Saint-Vanne: Religious leadership and the Conversion of the World in the Early Eleventh Century*, 2015, Ithaca, Londen: Cornell University Press, p. 171-185.
- Richard van Saint-Vanne, *Vita sancti Vitoni Virdunensis/libellus de miraculis sancti patris nostri Vitoni*, in: Dauphin, Hubert (ed.), *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun † 1046*, 1946, Leuven en Parijs: Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, p. 360-78.
- Richer van Saint-Remi, *Historiae*, in: Lake, Justin (ed. en vertaling), *Histoires. Richer of Saint-Remi*, 2011, Cambridge, Londen: Harvard University Press.
- Rodulf Glaber, *Historiarum libri quinque*, in: France, John (ed. en vertaling), *Rodulfus Glaber. The five books of the histories*, 1989, Oxford: Clarendon Press, p. 1-253.
- Rudolf van Sint-Truiden, *Gesta abbatum Trudonensium*, in: Koepke, Rudolf (ed.), *MGH, SS*, 10, 1852, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 213-272.
- Ruotger, *Vita Brunonis, archiepiscopi coloniensis*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 4, 1841, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 252-275.
- Rupert van Deutz, *Monachi cuiusdam exulis sancti Laurentii de calamitatibus ecclesiae Leodiensis opusculum*, in: Boehmer, H (ed.), *MGH, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, 3, 1897, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 622-641.
- Rupert van Deutz, *Ruperti chronicon Sancti Laurentii Leodiensis*, in: Wattenbach, Wilhelm (ed.), *MGH, SS*, 8, 1848, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 261-279.
- Rupert van Deutz, *Vita Heriberti*, in: Dinter, Petrus (ed.), *Vita Heriberti. Kritische Edition mit Kommentar und Untersuchung*, 1976, Bonn: Röhrscheid, p. 30-88.
- Sigebert van Gembloux, *Chronica*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 6, 1844, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 300-392.
- Sigebert van Gembloux, *Gesta abbatum Gemblacensium*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 8, 1848, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 523-557.
- Sigebert van Gembloux, *Vita Lamberti*, in: Krusch, B. (ed.), *MGH, SS Rer. Mer.*, 6, 1913, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 393-406.
- Sigebert van Gembloux, *Vita Theodardi*, in: *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, 51, 1971-1975, p. 22-43.
- Sigebert van Gembloux, *Vita Wicberti*, in: Pertz, Georg Heinrich (ed.), *MGH, SS*, 8, 1848, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 504-523.
- Sigehard van Sankt-Maximin, *Miracula S. Maximini*, in: Waitz, Georg (ed.), *MGH, SS*, 4, 1841, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 228-234.
- Simon Van Gent, *Gesta abbatum sancti Bertini Sithiensium*, in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 13, 1881, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 635-663.
- Sulpicius Severus, *Epistula III ad Basulum*, in: Migne, Jacques Paul (ed.), *PL*, 20, 1845, p. 181-184.
- Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, in: Migne, Jacques Paul (ed.), *PL*, 20, 1845, p. 159-176.
- Sulpicius Severus, *Vita Martini*, (vertaling Hoare, F.R.) in: Noble, Thomas; Head, Thomas (eds.), *Soldiers of Christ: saints and saints' lives from late antiquity and the early middle ages*, 1995, University Park: Pennsylvania state university press, p. 1-29.
- Ursio van Hautmont, *Passio, inventio, miracula Marcelli papae et sociorum* in: Holder-Egger, Oswald (ed.), *MGH, SS*, 15,2, 1888, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, p. 799-802.

- Werricus van Gent (?), *Vita Bertulfi Rentiacensis*, in: Bollandus, J. (ed.), AA SS, Februarii, 1, 1658, Antwerpen: Apud Jacobum Meursium, p. 677-687.
- Werricus van Gent (?), *Vita secunda Winnoci Bergensis*, in: De Smet, C. (ed.), AA SS, Novembris, 3, 1910, Brussel: Apud socios Bollandianos, p. 267-274.

Literatuur

- Angenendt, Arnold. "Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800", in: Löwe, Heinz (ed.). *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart: Klett Secundaire -Cotta, 1982, p. 52-79.
- Angenendt, Arnold. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: WBG, 2009.
- Angenendt, Arnold. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München: Beck, 1994.
- Angenendt, Arnold. "Kloster und Klosterverband zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane", in: Keller, Hagen; Neiske, Franz (eds.). *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, München: Fink, 1997, p. 7-35.
- Angenendt, Arnold. "Relics and their veneration in the Middle Ages", in: Mulder-Bakker, Anneke (ed.). *The invention of Saintliness*, Londen en New York: Routledge, 2002, p. 25-37.
- Ankersmit, Frank. *De navel van de geschiedenis: over interpretatie, representatie en historische realiteit*. Groningen: Historische uitgeverij, 1990.
- Ariès, Philippe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Age à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.
- Ariès, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.
- Ariès, Philippe. "Une conception ancienne de l'au-delà", in: Braet, Herman; Verbeke, Werner (eds.). *Death in the middle ages*, Leuven: Leuven university press, 1983, p. 78-87.
- Arnold, Ellen Fenzel. *Negotiating the landscape: environment and monastic identity in the medieval Ardennes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Aronstam, R.-A. "Penitential pilgrimages to Rome in the early Middle Ages", in: *Archivum Historiae Pontificiae*, 3 (1975), p. 65-83.
- Arrignon, Claude, Heuclin, Jean (eds.). *Pouvoirs, église et société dans les royaume de France; Bourgogne et Germanie au X^e et XI^e siècles (888 - vers 1110)*. Nantes: éditions du temps, 2008.
- Baecke, Xavier. "Chronicon S. Andreae", in: Deploige, Jeroen (ed.) *The narrative sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, www.narrative-sources.be, ID 2200
- Balau, Sylvain. *Etude critique des sources de l'histoire du pays de Liège au moyen âge*. Brussel: Hayez, 1902.
- Barone, Giulia. "Jean de Gorze, moine bénédictin", in: Parisse, Michel; Oexle, Otto (eds.). *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1990, p. 141-158.

- Barone, Giulia. "Jean de Gorze, moine de la réforme et saint original", in: Iogna-Prat, Dominique; Picard, Jean-Charles (eds.). *Religion et culture autour de l'an Mil: Royaume capétien et Lotharingie*, Parijs: Picard, 1990, p. 31-38.
- Barone, Giulia. "L'Imago Dei in Gregoria Magno e nell'agiografia alto medioevale (VI-X secolo)", in: *Doctor Seraphicus*, 37 (1990), p. 53-60.
- Barone, Giulia. "La vie quotidienne dans une grande abbaye réformée: Gorze au Xe siècle", in: *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et Temps modernes* (1995), p. 131-140.
- Barone, Giulia. "Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle", in: *Les fonctions de saints dans le monde occidental (IIIe - XIIIe siècle)*, Rome: Ecole française de Rome, 1991, p. 435-446.
- Barrow, Julia. "Ideas and applications of reform", in: Noble, Thomas; Smith, Julia (eds.). *The Cambridge History of Christianity 3. Early Medieval Christianities, c. 600 - c. 1100*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 345-362.
- Baud, Anne. "La 'Maior Ecclesia' - 1088 (?) - 1130. Expression monumentale de l'Ecclesia cluniacensis", in: Jarnut, Jörg; Wemhoff, Matthias (eds.). *Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert; Positionen der Forschung. Historischer Begleitband zur Ausstellung Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik*, München: Finck, 2006, p. 219-230.
- Baud, Anne. "La place des morts dans l'abbaye de Cluny. Etat de la question", in: *Archéologie médiévale*, 29 (1999), p. 99-114.
- Beau, Antoine. "Deux journées qui ont marqué la destinée de la Lorraine: la bataille de Bar, 1037; la bataille de Nancy, 1477", in: *Le Pays lorrain*, 58, 1 (1977), p. 3-18.
- Belmont, Nicole. "Arnold Van Gennep (1873-1957)", in: Hainard, J.; Kaehr, R. (eds.). *Naître, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep. essais sur les rites de passage* Neuchâtel: Université de Neuchâtel, 1981, p. 17-31.
- Ben Lakdar-Kreuwén, Claire. "Les manuscrits de la bibliothèque de Saint-Vanne de Verdun", in: Cazin, Noëlle; Martin, Philippe (eds.). *Autour de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe. L'idée de réforme religieuse en Lorraine*, Bar-Le-Duc: Société des lettres, sciences et arts de Bar-Le-Duc, 2006, p. 17-36.
- Berkhofer, Robert F. "Abbatial authority over Lay Agents", in: Berkhofer, Robert F., Cooper, Alan, Kosto, Adam J. (eds.). *The experience of power in medieval Europe: 950-1350*, Aldershot: Ashgate, 2005, p. 43-57.
- Berlière, Ursmer. "Abbaye de Saint-Hubert", in: Berlière, Ursmer (ed.). *Monasticon belge*, Maredsous: Abbaye de Maredsous, 1975, p. 9-.
- Berlière, Ursmer. "Abbaye de Stavelot-Malmédy", in: Berlière, Ursmer (ed.). *Monasticon belge*, Maredsous: Abbaye de Maredsous, 1928, p. 58-105.
- Berlière, Ursmer. *Les élections abbatiales au moyen âge*. Brussel: Lamertin, 1927.
- Berschin, Walter. *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. 4: Ottonische Biographie; Das hohe Mittelalter: 920-1220 n. Chr.* Stuttgart: Hiersemann, 1999.
- Berthod, D. "Hériman de Tournai", in: *Histoire littéraire de la France*, 12 (1869), p. 279-288.
- Bertrand, Paul; Dumézil, Bruno; Hélyar, Xavier, (eds.). *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe et XIe siècles, 888-vers 1110: Manuel et dissertations corrigées*. Paris: Ellipses, 2008.
- Bijsterveld, Arnoud-Jan. "The commemoration of patrons and gifts in chronicles from the diocese of Liège", in: *Revue Bénédictine*, 109 (1999), p.208-243.
- Bijsterveld, Arnoud-Jan. *Do ut des. Gift Giving, memoria and conflict management in the medieval low countries*. Hilversum: Verloren, 2007.

- Binski, Paul. *Medieval death: ritual and representation*. London: British Museum press, 1996.
- Birch, Debra. *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*. Woodbridge: The Boydell Press, 1998.
- Blumenthal, Uta-Renate. "The papacy, 1024-1122", in: Luscombe, David (ed.). *The new Cambridge medieval history. 4: c. 1024 - c. 1198*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 8-37.
- Boes, Gustave. *L'abbaye de Saint-Trond des origines jusqu'à 1155*. Tongeren, 1970.
- Boesch Gajano, Sofia, *Reliques et pouvoirs*, in: Bozoky, Edina; Helvetius, Anne-Marie (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, 1999, Turnhout: Brepols, p. 255-269.
- Borgolte, Michael. "'Memoria': Bilan intermédiaire d'un projet de recherche sur le moyen âge", in: Schmitt, Jean-Claude; Oexle, Otto (eds.). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Parijs: Publications de la Sorbonne, 2003, p. 53-69.
- Boshof, Egon. "Kloster und Bischof in Lotharingen", in: Kottje, Raymund; Maurer, Helmut (eds.). *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen: Thorbecke 1989, p. 197-245.
- Boshof, Egon. "Untersuchungen zur Kirchengvogtei in Lothringen im 10. und 11. Jahrhundert", in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* (1979), p. 55-119.
- Bouchard, Constance. "The kingdom of the Franks to 1108", in: Luscombe, David (ed.). *The new Cambridge medieval history. 4: c. 1024 - c. 1198*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 120-153.
- Bouchard, Constance. "Merovingian, Carolingian and Cluniac monasticism: Reform and renewal in Burgundy", in: *Journal of ecclesiastical History*, 41, 3 (1990), p. 365-388.
- Boutémy, André. "Un grand abbé du XI^e siècle. Olbert de Gembloux", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 41 (1834), p. 43-85.
- Boynton, Susan. "A monastic death ritual from the imperial abbey of Farfa", in: *Traditio*, 64 (2009), p. 57-84.
- Boynton, Susan. *Shaping a monastic identity: liturgy and history at the imperial Abbey of Farfa, 1000-1125*. Ithaca (N.Y.): Cornell university press, 2006.
- Boynton, Susan, Cochelin, Isabelle. *From dead of night to end of day: the medieval cluniac customs - Du coeur de la nuit à la fin du jour: les coutumes clunisiennes au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2005.
- Bozoky, Edina. "La politique des reliques des premiers comtes de Flandre (fin du IX^e - fin du XI^e siècle)", in: Bozoky, Edina; Helvétius, Anne-Marie (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols, 1999, p. 271-292.
- Breitenstein, Mirko. *Das Noviziat im hohen Mittelalter: zur Organisation des Eintritts bei den Cluniazensern, Cisterziensern und Franziskanern*. Berlin: LIT, 2008.
- Bresslau, Harry. *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Konrad II*. Vol. 1, Leipzig: Verlag von Dunder & Hülblot, 1879.
- Brown, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago (Ill.): University of Chicago press, 1981.
- Bulst, Neithard. "Irisches Mönchtum und cluniazensische Klosterreform", in: Löwe, Heinz (ed.). *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cott, 1982, p. 958-969.
- Bulst, Neithard. "La filiation de St-Bénigne de Dijon au temps de l'abbé Guillaume", in: Bouter, Nicole (ed.). *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*. Saint-Etienne: Publication Université Jean Monnet, 1991, p. 33-41.

- Bulst, Neithard. "La réforme monastique en Normandie. Etude prosopographique sur la diffusion et l'implantation de la réforme de Guillaume de Dijon", in: Foreville, Raymonde (ed.). *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XIIe siècles*, Paris: CNRS, 1984, p. 317-330.
- Bulst, Neithard. *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*. Bonn: Röhrscheid, 1973.
- Bur, Michel. "Adalbéron, archevêque de Reims, reconsidéré", in: Parisse, Michel; Barral I Altet, Xavier (eds.). *Le roi de France et son royaume autour de l'an mil*, Paris: Picard, 1992, p. 55-63.
- Bur, Michel, (ed.) *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon. Chronicon Mosomense seu Liber foundationis monasterii sanctae Mariae O. S. B. apud Mosomum in dioecesi Remensi*, Sources d'histoire médiévale. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1989.
- Bur, Michel. "Introduction", in: Bur, Michel (ed.). *Chronique ou livre de fondation du monastère de Mouzon. Chronicon Mosomense seu Liber foundationis monasterii sanctae Mariae O. S. B. apud Mosomum in dioecesi Remensi*, Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1989, p. 9-143.
- Bur, Michel. "A propos de la chronique de Mouzon. I: les trois ordres dans la Chronique de Mouzon", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 26, 104 (1983), p. 287-296.
- Bur, Michel. "Saint-Thierry et le renouveau monastique dans le diocèse de Reims au X^e siècle", in: Bur, Michel (ed.). *Saint-Thierry, une abbaye du VI^e au XX^e siècle. Actes du colloque international d'histoire monastique, Reims - Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976*, Saint-Thierry: Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, 1979, p. 39-49.
- Byttemier, Pieter. "Les gesta des évêques de Cambrai ou la consolidation littéraire d'un discours épiscopal", in: *Revue du Nord*, 410, 2 (2015), p. 245-261.
- Caby, Cecile. "Fondation et naissance des ordres religieux", in: Mellville, Gert; Müller, Anne (eds.). *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, Berlin: Lit Verlag, 2007, p. 115-137.
- Cahn, Walter. "The pictorial epitaph of Lambert of Saint-Bertin", in: Smith, Kathryn; Krinsky, Carol (eds.). *Tributes to Lucy Freeman Sandler: studies in illuminated manuscripts*, London: Harvey Miller, 2007, p. 37-50.
- Caillet, Jean-Pierre, *Reliques et architecture religieuse aux époques carolingienne et romane*, in: Bozoky, Edina; Helvetius, Anne-Marie (eds.); *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, 1999, Turnhout: Brepols, p. 169-197.
- Callahan, Daniel. "Jerusalem in the monastic imaginations of the early eleventh century", in: *Haskins society journal*, 6 (1994), p. 119-127.
- Callahan, Daniel. "The Tau Cross in the Writings of Ademar of Chabannes", in: Frassetto, Michael (ed.). *The Year 1000. Religious and Social Response to the turning of the First Millennium*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 63-71.
- Carr, David. *Time, narrative and history*. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1986.
- Cauchie, Alfred. "La chronique de Saint-Hubert dite Cantatorium, le livre second des Miraculi Sancti Huberti et la vita Theoderici Abbatis Andaginensis (Observations sur l'attribution de ces trois oeuvres à Lambert le Jeune, moine de Saint-Hubert)", in: *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire de Belgique ou recueil de ses bulletins*, 70 (1901), p. 61-144.
- Cauchie, Alfred. *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai*. Louvain: Peeters, 1890.

- Charles, J-L. *La ville de Saint-Trond au Moyen Âge*. Parijs: Belles Lettres, 1965.
- Chazan, Mireille. *L'Empire et l'histoire universelle de Sigebert de Gembloux à Jean de Saint-Victor (XII^e - XIV^e siècle)*. Parijs: Honoré Champion, 1999.
- Chevalier, Pascale. "Le tombeau et les monuments funéraires médiévaux des saints abbés Mayeul et Odilon de Cluny", in: *La représentation de la mort de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge, Hortus Artium Medievalium*, 10 (2004), p. 119-132.
- Clausen, Martin. *The reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonorum in the eight century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Clover, H.; "Folcard, moine de S.-Bertin, à S.-Omer, puis de Thorney, en Angleterre, auteur de vies de saints (XI^e s)", in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Parijs: Letouzey et Ané, 1971, kol. 741-743.
- Cochelin, Isabelle. "Community and customs. Obedience or agency?", in: Melville, Gert; Barret, Sebastien (ed.). *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Munster: Lit, 2005, p. 229-253.
- Cochelin, Isabelle. "Quête de liberté et récite des origines. Odon et les portraits corrigés de Baume, Géraud et Guillaume", in: Lauwers, Michel (ed.). *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique*, Antibes: APDCA, 2002, p. 183-216.
- Constable, Giles. "The orders of society", in: Constable, Giles (ed.) *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 251-360.
- Constable, Giles. "Cluniac reform in the eleventh century", in: Jarnut, Jörg; Wemhoff, Matthias (eds.). *Vom Umbruch zur Erneuerung?: Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert; Positionen der Forschung; Historischer Begleitband zur Ausstellung Canossa 1077, Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kulter am Aufgang der Romanik*, Munchen: Fink, 2006, p. 231-246.
- Constable, Giles. "Cluny in the monastic world of the tenth century", in: *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X*, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1991, p. 391-448.
- Constable, Giles. "The ideal of the imitation of Christ", in: Constable, Giles (ed.). *Three studies in medieval religious and social thought: the interpretation of Mary and Martha, the ideal of the imitation of Christ, the orders of society*, Cambridge: Cambridge university press, 1995, p. 145-248.
- Constable, Giles. "The interpretation of Mary and Martha", in: Constable, Giles (ed.). *Three studies in medieval religious and social thought: the interpretation of Mary and Martha, the ideal of the imitation of Christ, the orders of society*, Cambridge: Cambridge university press, 1995, p. 1-141.
- Constable, Giles. "Moderation and restraint in ascetic practices in the middle ages", in: Westra, Haijo Jan (ed.). *From Athens to Chartres: Neoplatonism and medieval thought*, Leiden: Brill, 1992, p. 315-327.
- Constable, Giles. "Monachisme et pèlerinage au Moyen Age", in: *Revue Historique*, 258 (1977), p. 3-27.
- Constable, Giles. "Monasticism, Lordship and Society in the Twelfth-Century Hesbaye. Five documents on the foundation of the Cluniac priory of Bertrée", in: *Traditio*, 33 (1977), p. 159-224.
- Constable, Giles. "Opposition to pilgrimage in the Middle Ages", in: Constable, Giles (ed.). *Religious life and thought: (11th-12th centuries)*, Londen: Variorum, 1979, p. 125-146.

- Constable, Giles. "Renewal and reform in religious life", in: Benson, Robert Louis; Constable, Giles (eds.). *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 37-67.
- D'Haenens, Albert. "Aller à Rome au Moyen Age", in: *Bulletin van het Belgisch historisch instituut te Rome*, 50 (1980), p. 93-129.
- D'Haenens, Albert. "Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain [931-941(?)]", in: *Revue Bénédictine*, 70 (1960), p. 101-118.
- D'Haenens, Albert. "Hériman de Tournai", in: *Nouvelle Biographie nationale*, 1 (1988), p. 163-171.
- Dalarun, Jacques. "L'indignité au pouvoir", in: Melville, Gert; Barret, Sebastien (eds.). *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, Dresden: Lit, 2005, p. 3-68.
- Dalarun, Jacques. "La mort des saints fondateurs. De Martin à François", in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe- XIIIe siècle)*, Rome: Ecole française de Rome, 1991, p. 193-215.
- Dauphin. "Monastic reforms from the tenth century to the twelfth", in: *Downside review: quarterly of Catholic thought and of humanistic history* (1952), p. 62-74.
- Dauphin, Hubert. "L'abbaye Saint-Vanne de Verdun et la querelle des investitures", in: *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana*, 1 (1947), p. 237-261.
- Dauphin, Hubert. *Le bienheureux Richard, abbé de Saint-Vanne de Verdun (+1046)*. Leuven, Parijs: Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1946.
- de Certeau, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- De Gaiffier, Baudouin. "Notes sur le culte des SS. Clément de Metz et Caddroë", in: *Analecta Bollandiana*, 85 (1967), p. 21-43.
- De Grieck, Pieter-Jan. *De Benedictijnse geschiedschrijving in de Zuidelijke Nederlanden (ca. 1150-1550): historisch bewustzijn en monastieke identiteit*. Leuven: Encyclopédie Bénédictine, 2010.
- de Laplane, Henri. *Les abbès de Saint-Bertin d'après les anciens monuments de ce monastère*. Saint-Omer: Chanvin, 1855.
- De Miramon, Charles. "Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Etude sur la conversion tardive", in: *Annales. Histoire, sciences sociales*, 54, 4 (1999), p. 825-850.
- De Moreau, Edouard. *Histoire de l'Église en Belgique*. Brussel: Ed. universelle, 1947.
- De Smet, Jean-Marie. "Quand Robert II confia-t-il Saint-Bertin à Cluny", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 44 (1951), p. 160-164.
- De Smet, Jean-Marie. "Recherches critique sur la vita Gerardi abbatis Broniensis ", in: *Gerard de Brogne et son œuvre réformatrice*, Maredsous: Revue Bénédictine, 1960, p. 5-61.
- De Vogüé, Albert. "La situation historique. Benoît dans la tradition", in: De Vogüé, Albert (ed.). *La règle de Saint Benoît*, Parijs: Editions du Cerf, 1971-1977, p. 29-172.
- De Waha, Michel. "Saint Vincent, Soignies, Lotharingie, Hainaut. Apports et questions de la recherche récente", in: *Revue belge de philologie et d'histoire. Belgisch tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 80 (2002), p. 99-630.
- De Waha, Michel. "Sigebert de Gembloux faussaire? Le chroniqueur et les "sources anciennes" de son abbaye", in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 55, 4 (1977), p. 989-1036.

- Declercq, Georges. "Blandinium rond het jaar 1000. Twee eeuwen monastieke bloei en uitstraling in de Gentse Sint-Pietersabdij", in: *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 58 (2004), p. 59-82.
- Declercq, Georges. *Traditievorming en tekstmanipulatie in Vlaanderen in de tiende eeuw. Het liber traditionum antiquus van de Gentse Sint-Pietersabdij*. Brussel: Koninklijke academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, 1998.
- Deflou-Leca, Noëlle. "Réforme et réseaux de dépendances dans le monachisme post-carolingien (X^e - XI^e siècles)", in: Iogna-Prat, Dominique; Lauwers, Michel; Mazel, Florian, et al. (eds.). *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 53-63.
- Defries, David. "The making of a minor saint in Drogo of Saint-Winnoc's *Historia translationis s. Lewinnae*", in: *Early medieval Europe*, 16, 4 (2008), p. 423-444.
- Deploige, Jeroen. *Hagiografische strategieën en tactieken tegen de achtergrond van kerkelijke en maatschappelijke vernieuwingstendenzen: de Zuidelijke Nederlanden, ca. 920- ca. 1320*, Onuitgegeven doctoraatsverhandeling, Universiteit Gent, 2002.
- Deploige, Jeroen. "Ecriture, continuation, réécriture: la réactualisation des Miracles posthumes dans l'hagiographie des Pays-Bas méridionaux, ca 920- ca 1320 ", in: Goulet, Monique; Heinzelmänn, Martin (eds.). *Miracles, vies et réécritures dans l'occident médiéval*, Ostfildern: Thorbecke, 2006, p. 21-66.
- Deploige, Jeroen. "Intériorisation religieuse et propagande hagiographique dans les Pays-Bas méridionaux du 11^e au 13^e siècle", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, XCIV, 3-4 (1999), p. 808-831.
- Deploige, Jeroen. "Sigebert of Gembloux", in: Dunphy, Graeme (ed.). *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Leiden, Boston: Brill, 2010, p. 1358-1361.
- Deploige, Jeroen. "Twisten via heiligen. Hagiografische dialogen tussen de Gentse abdijen van Sint-Pieters en Sint-Baafs, 941-1079", in: *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis en Oudheidkunde te Gent*, 61 (2007), p. 32-82.
- Dereine, Charles. "Ermities, reclus et recluses dans l'ancien diocèse de Cambrai entre Scarpe et Haine (1075-1125)", in: *Revue Bénédictine*, 47 (1987), p. 289-313.
- Dereine, Charles. "La spiritualité "apostolique" des premiers fondateurs d'Affligem (1083-1100)", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 54 (1959), p. 41-65.
- Dereine, Charles. "Le problème de la date de fondation d'Affligem", in: *Cahiers bruxellois*, 3 (1958), p. 179-186.
- Dereine, Charles. "Les origines érémitiques d'Affligem (1083). Légende ou réalité", in: *Revue Bénédictine*, 101 (1991), p. 50-113.
- Dereine, Charles. "Les prédicateurs "apostoliques" dans les diocèses de Théroutanne, Tournai et Cambrai-Arras durant les années 1075-1125", in: *Analecta Praemonstratensia*, 59 (1983), p. 171-189.
- Dereine, Charles. "Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au XI^e siècle", in: *Revue du moyen âge latin: études, textes, chronique, bibliographie*, 4 (1948), p. 137-154.
- Despy, Georges. "Les Bénédictins en Brabant au XII^e siècle: la "chronique de l'abbaye d'Afflighem"", in: *Problèmes d'histoire du christianisme*, 12 (1983), p. 51-116.
- Devroey, Jean-Pierre. ""Ad utilitatem monasterii" Mobiles et préoccupations de gestion dans l'économie monastique du monde franc", in: *Revue Bénédictine*, 103, 1-2 (1993), p. 224-240.
- Devroey, Jean-Pierre. "Du grand domain carolingien à la "seigneurie monastique". Saint-Remi de Reims, Gorze, Saint-Vanne de Verdun (880-1050)", in: Iogna-Prat, Dominique; Lauwers, Michel; Mazel, Florian, et al. (eds.). *Cluny. Les moines et la*

- société au premier âge féodal, Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 279-298.
- Diehl, Jay. "Masters and schools at St-Laurent: Rupert of Deutz and the scholastic culture of a Liègeois monastery", in: Vanderputten, Steven; Snijders, Tjamke; Diehl, Jay (eds.). *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols, 2017, p. 146-176.
- Dierickx, M. "De H. Gerard van Brogne", in: *Ons geestelijk erf*, 18, 1 (1944), p. 48-125.
- Dierkens, Alain. *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe - XIe siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Âge*. Sigmaringen: Thorbecke, 1985.
- Dierkens, Alain. "Cantatorium Sancti Huberti [Chronicon Sancti Huberti Andaginensis]", in: Dunphy, Graeme (ed.). *Encyclopedia of the medieval Chronicle*, Leiden en Boston: Brill, 2010, p. 243.
- Dierkens, Alain. "La production hagiographique à Lobbes au Xe siècle ", in: *Revue Bénédictine*, 93 (1983), p. 245-259.
- Dierkens, Alain. "Notger, Folcuin et Rathier. L'abbaye de Lobbes et les évêques de Liège à la fin du Xe siècle", in: Wilkin, Alexis; Kupper, Jean-Louis (eds.). *Evêque et prince. Notger et la Basse-Lotharingie aux alentours de l'an mil*, Luik: presses Universitaires de Liège, 2013, p. 271-294.
- Dierkens, Alain; Devroey, Jean-Pierre. "L'avouerie dans l'Entre-Sambre-et-Meuse avant 1100", in: *L'avouerie en Lotharingie*, Luxembourg: Section historique de l'Institut grand-ducal, 1984, p. 43-94.
- Dierkens, Alain; Duvosquel, Jean-Marie; Nyst, Nathalie (eds.). *L'ancienne église abbatiale de Saint-Hubert*. Namen: Ministerie van de Waalse gemeenschap, 1999.
- Dierkens, Alain, Margue, Michel. "Memoria ou damnatio memoriae? L'image de Gislebert, duc de Lotharingie († 939)", in: Gougenheim, Sylvain, Parisse, Michel (eds.). *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Parijs: Picard, 2004, p. 869-890.
- Doran, Robert. "Humanism, formalism and the discourse of history", in: Doran, Robert; White, Hayden (eds.). *The fiction of narrative. Essays on history, literature and theory. 1957-2007*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2010, p. xiii-xxxii.
- Duby, George. "Gérard De Cambrai, la paix et les trois fonctions sociales, 1024", in: *Compte rendu des séances de l'Academie des inscriptions et belles-lettres*, 1 (1976), p. 136-146.
- Dumézil, Bruno; Rosé, Isabelle. "Introduction", in: Bertrand, Paul; Dumézil, Bruno; Hélyar, Xavier (eds.). *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe et XIe siècles, 888-vers 1110: Manuel et dissertations corrigées*, Parijs: Ellipses, 2008, p. 3-6.
- Dumville, David. "St Cathroé of Metz and the Hagiography of Exoticism", in: Carey, Johna; Herbert, Maire; Padraig, O Riain (eds.). *Studies in Irish Hagiography. Saints and Scholars*, Dublin: Four Courts Press, 2001, p. 172-188.
- Dunbabin, Jean. "West Francia: The Kingdom", in: Reuter, Timothy (ed.). *The new Cambridge medieval history: 3: c. 900 - c. 1024*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 372-397.
- Dunn, Marilyn. *The emergence of monasticism: from the Desert Fathers to the early Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Dupont, Christian. "Violence et avouerie au XIe et au début du XIIe siècle en Basse-Lotharingie: note sur l'histoire des abbayes de Saint-Hubert et de Saint-Trond", in: *L'avouerie en Lotharingie*, Luxembourg: Section historique de l'Institut grand-ducal, 1984, p. 115-128.

- Durkheim, Emile. *The elementary forms of religious life*. Glencoe: Free Press, 1965.
- Duvosquel, Jean-Marie. "La "vita" de saint-Humbert, premier abbé de Maroilles (première moitié du XI^e siècle)", in: *Le Moyen Âge*, 78 (1972), p. 41-53.
- Elias, Amy. "Historiographic narratology", in: Herman, David (ed.). *Routledge encyclopedia of narrative theory*, London: Routledge, 2005, p. 216-217.
- Elm, Kaspar. "Réseaux monastiques, pouvoirs et société", in: Bauter, Nicole (ed.). *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Etienne: Publications université Jean Monnet, 1991, p. 337-340.
- Engelbert, Pius. "Kassius Hallinger (1911-1991) und die Erforschung des hochmittelalterlichen Mönchtums", in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung*, 79 (1993), p. 278-293.
- Escallier, Eugène-Alexis. *L'abbaye d'Anchin 1079-1792*. Lille: Lefort, 1852.
- Escudier, Denis. *Le scriptorium de Saint-Vaast d'Arras des origines au XII^e siècle: contribution à l'étude des notations naumatiques du Nord de la France*. 3 vols. Parijs: Ecole nationale des Chartres, 1970.
- Felten, Franz. "Herrschaft des Abtes", in: Prinz, Friedrich (ed.). *Herrschaft und Kirche: Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart: Hiersemann, 1988, p. 147-296.
- Felten, Franz; Kehnel, Annette; Weinfurter, Stefan (eds.). *Institution und Charisma: Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*. Köln: Böhlau, 2009.
- Fichtenau, Heinrich. "Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter", in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 60 (1952), p. 60-89.
- Fleckenstein, Josef. "Zum Begriff der ottonisch-salischen Reichskirche ", in: Hassinger, Erich; Müller, J. Heinz; Ott, Hugo (eds.). *Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974, p. 61-71.
- Floryszczak, Silke. *Die "Regula pastoralis" Gregors des Grossen: Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. Parijs: Gallimard, 1976-1984.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*. Parijs: Gallimard, 1969.
- Frank, Karl Suso. "Grimlaicus, "Regula solitariorum"", in: Felten, Franz; Jaspert, Nikolas (ed.). *Vita Religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin: Duncker & Humblot, 1999, p. 21-35.
- French, Dorothea. "Journeys to the center of the earth: medieval and renaissance pilgrimage to Mount Calvary", in: Sargent-Baur (ed.). *Journeys toward God. Pilgrimage and crusade*, Kalamazoo, 1992, p. 45-81.
- Fried, Johannes. "Awaiting the end of time around the turn of the year 1000", in: Landes, Richard, Gow, A., Van Meter, David (eds.). *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 17-63.
- Frolow, Anatole. *La relique de la vraie croix: recherches sur le développement d'un culte* Parijs; Institut français d'études byzantines, 1961.
- Fulton, Rachel. *From judgment to passion: devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. New York, Chichester: Columbia University Press, 2002.
- Gabriele, Matthew. "New Jerusalems and pilgrimage to the East before 1100", in: Gabriele, Matthew (ed.). *An empire of memory: the legend of Charlemagne, the Franks, and*

- Jerusalem before the First Crusade*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011, p. 73-93.
- Gaillard, L. "Gorze et Saint-Riquier (XI^e siècle)", in: *Mélanges de science religieuse*, 50 (1960), p. 143-149.
- Gaillard, Michèle. *D'une réforme à l'autre (816-934): les communautés religieuses en Lorraine à l'époque carolingienne*. Parijs: Publications de la Sorbonne, 2006.
- Gaillard, Michèle, Goullet, Monique, Wagner, Anne. "Traduction de la Chronique de Saint-Mihiel (XI^e siècle)", in: Gouguenheim, Sylvain; Goullet, Monique; Kammerer, Odile et. al. (eds.). *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Parijs: Picard, 2004, p. 987-1013.
- Gameson, Richard. "'Signed' manuscripts from early romanesque Flanders: Saint-Bertin and Saint-Vaast", in: Gullick, Michael (ed.). *Pen in Hand: Medieval Scribal Portraits, Colophons and Tools*, Walkern: Red Gull Press, 2006, p. 31-73.
- Ganz-Blättler, Ursula. "'Ich kam, sah und berührte' Jerusalem als Pilgerziel im ausgehenden Mittelalter", in: Haupt, Barbara; Busse, Willhelm (eds.). *Pilgerreisen im Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf: Droste, 2006, p. 15-29.
- Gautier, Marc-Edouard. "Les sépultures des saints abbés de Cluny, Mayeul et Odilon, à Souvign: état de question et réflexions nouvelles (XI-XIV^e siècle)", in: *La représentation de la mort de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, Hortus Artium Medievalium, 10 (2004), p. 133-142.
- Gazeau, Veronique. "La mort des moines: sources textuelles et méthodologie (XI^e-XIII^e siècles)", in: Alduc-Le Bagousse, A. (ed.). *Inhumations et édifices religieux au Moyen Âge entre Loire et Seine*, Caen: CRAHM, 2004, p. 13-21.
- Gazeau, Véronique. "Mort du réformateur Guillaume de Volpiano (Fécamp, 1^{er} janvier 1031)", in: Gouguenheim, Sylvain; Goullet, Monique; Kammerer, Odile, et al. (eds.). *Retour aux sources. Textes, études et documents d'histoire médiévale offerts à Michel Parisse*, Parijs: Picard, 2004, p. 629-634.
- Gazeau, Véronique. *Normannia monastica*. Caen: CRAHM, 2007.
- Gazeau, Véronique; Goullet, Monique. *Guillaume de Volpiano, un réformateur en son temps (962-1031): Vita domni Willelmi de Raoul Glaber*. Caen: Publications du CRAHM, 2008.
- Gazeau, Véronique; Goullet, Monique. "Guillaume de Volpiano, un réformateur en son temps (962-1032): vita domni Willelmi de Raoul Glaber", in: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 13 (2009), p. 403-405.
- Geary, Patrick J. *Furta sacra. Thefts of relics in the central middle ages*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Geary, Patrick J. *Living with the dead in the Middle Ages*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994.
- Geary, Patrick J. *Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium*. Princeton (N.J.): Princeton university press, 1994.
- Geary, Patrick J. "Saint, scholars, and society: the elusive goal", in: Sticca, Sandro (ed.). *Saints: studies in hagiography*, Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996, p. 1-22.
- Geary, Patrick J. "Vivre en conflit dans une France sans état: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)", in: *Annales ESC*, 48 (1986), p. 1107-1133.
- Génicot, Leopold. "Discordiae concordantium: Sur l'intérêt des textes hagiographiques", in: *Académie royale de Belgique: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 51, 5 (1965), p. 65-75.

- Génicot, Luc-François. "Un "cas" de l'architecture mosane: l'ancienne abbatale de Stavelot", in: *Bulletin de la commission royale des monuments et des sites*, 17 (1967-1968), p. 71-140.
- Génicot, Luc-François. "Entre France et Rhénanie, l'abbatale de Poppon à Stavelot", in: *Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, 110 (1994), p. 47-62.
- Génicot, Luc-François. "Les cryptes extérieurs du pays mosan au XI^e siècle: reflet typologique du passé carolingien", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 22, 88 (1979), p. 337-347.
- Génicot, Luc-François. "Une église mosane disparue, l'abbatale d'Olbert à Gembloux", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 53 (1965-1966), p. 249-292.
- George, Philippe. "La mémoire des morts à Stavelot-Malmédy des origines au XII^e siècle", in: *Folklore, Stavelot-Malmédy*, 59 (2001-2002), p. 238-252.
- George, Philippe. "Les reliques de Stavelot et de Malmédy à l'honneur vers 1040. Dedicatio et inventio Stabulensis", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 99 (2004), p. 347-370.
- George, Philippe. "Les reliques des saints: un nouvel objet historique", in: Bozoky, Edina; Helvétius, Anne-Marie (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols, 1999, p. 229-237.
- George, Philippe. "Un moine est mort: sa vie commence. Anno 1048 obiit Poppo abbas Stabulensis", in: *Le Moyen Âge*, 108 (2002), p. 497-506.
- George, Philippe. "Un réformateur de choc: l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048)", in: *Revue Mabillon*, 10, 71 (1999), p. 89-111.
- George, Philippe; Kupper, Jean-Louis. "Hagiographie et politique autour de l'an Mil: l'évêque de Liège Notger et l'abbaye de Stavelot-Malmédy", in: Renard, Etienne; Trigalet, Michel, Hermand, Xavier et. al. (eds.). *"Scribere sanctorum gesta". Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à Guy Philippart*, Turnhout: Brepols, 2005, p. 441-450.
- Gérard de Brogne et son oeuvre réformatrice: études publiées à l'occasion du millénaire de sa mort (959-1959). *Revue Bénédictine*, 70, 1960.
- Gertsman, Elina, (ed.) *Crying in the middle ages: tears of history*. New York: Routledge, 2012.
- Gerzaguët, Jean-Pierre. *L'Abbaye d'Anchin: de sa fondation (1079) au XIV^e siècle: essor, vie et rayonnement d'une grande communauté bénédictine*. Parijs: Presses universitaires du Septentrion, 1997.
- Gerzaguët, Jean-Pierre. *Les communautés religieuses bénédictines de la vallée de la Scarpe (Saint-Vaast, Anchin, Marchiennes, Hasnon, Saint-Amand) du XI^e au début du XIV^e siècle. Travaux, recherches, perspectives*. Thèse d'habilitation: Université Lille III, 2003.
- Gessler, Jan, Niermeyer, Jan Frederik. *Florilegium chronicorum Neerlandicorum: een keuze uit de Latijnse kronieken van Noord- en Zuid-Nederland van de tiende tot de vijftiende eeuw*. 's-Gravenhage: Nijhoff, 1948.
- Giessmann, Thomas. "Olbert von Gembloux", in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexicon*, p. 33-35.
- Gillen, Anja. *Saint-Mihiel im hohen und späten Mittelalter*. Trier: Kliomedia, 2003.
- Gilsdorf, Sean. "Bishops in the middle: mediator politics and the episcopacy", in: Gilsdorf, Sean (ed.). *The bishop: power and piety at the first millennium*, München: Lit, 2004, p. 51-73.
- Ginzburg, Carlo. "Représentation: le mot, l'idée, la chose", in *Annales ESC*, 46 (1991), p. 1219-1234.

- Glaesener, Henri. "Saint Poppon, abbé de Stavelot-Malmédy", in: *Revue Bénédictine*, 60 (1950), p. 65-85.
- Glenn, Jason. *Politics and history in the tenth century. The work and world of Richer of Reims*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Goez, Werner. "Abt Johannes von Gorze (+ 30.3.974)", in: *Gestalten des Hochmittelalters. Personengeschichtliche Essays im allgemeinhistorischen Kontext*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 54-69.
- Gougenheim, Sylvain. *Les fausses terreurs de l'an mil: Attente de la fin du monde ou approfondissement de la foi?* Parijs: Picard, 1999.
- Goullet, Monique. *Ecriture et réécriture hagiographiques: essai sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident latin médiéval (viii^e-xiii^e s.)*. Turnhout: Brepols, 2005.
- Goullet, Monique. "Les saints du diocèse de Metz", in: Goullet, Monique; Heinzelmann, Martin (eds.). *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident Médiéval*, Konstanz: Thorbecke, 2006, p. 149-317.
- Goullet, Monique. "Les saints du diocèse de Toul", in: Heinzelmann, Martin (ed.). *L'hagiographie du haut moyen âge en Gaule du Nord: manuscrits, textes et centres de production*, Stuttgart: Thorbecke, 2001, p. 11-90.
- Goullet, Monique. "Vers une typologie des réécritures hagiographiques, à partir de quelques exemples du Nord-Est de la France", in: Goullet, Monique (ed.). *Ecriture et réécriture hagiographiques: essai sur les réécritures de vies de saints dans l'Occident latin médiéval (viii^e-xiii^e s.)*, Turnhout: Brepols, 2005, p. 109-144.
- Goullet, Monique, Parisse, Michel, Oexle, Otto, et al. (eds.) *Sources hagiographiques de l'histoire de Gorze. Vie de Saint Chrodegang, Panégyrique et Miracles de saint Gorgon*. Mesnil-sur-L'Estrée: Firmin-Didot, 2010.
- Goullet, Monique; Philippart, Guy. "Le miracle médiéval. Bilan d'un colloque", in: Goullet, Monique; Heinzelmann, Martin (eds.). *Miracles, vies et réécritures dans l'Occident médiéval: actes de l'Atelier "La réécriture des Miracles" (IHAP, juin 2004) et SHG X-XII: dossiers des saints de Metz et Laon et de saint Saturnin de Toulouse*, Ostfildern: Thorbecke, 2006, p. 9-20.
- Grabar, André. *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*. Vol. 2, Parijs: Collège de France, 1946 (Herdruk Londen: Variorum Reprint, 1972).
- Graboïs, Aryeh. "Les pèlerinages du XI^e siècle en Terre sainte dans l'historiographie occidentale de l'époque", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 101, 2 (2006), p. 531-346.
- Graham, Rose. "The relation of Cluny to some other movements of monastic reform", in: *The journal of theological studies*, 15 (1914), p. 179-195.
- Grosdidier de Matons, Marcel. *Le comté de Bar des origines au traité de Bruges (vers 950-1301)*. Parijs: Picard, 1922.
- Grundmann, Herbert. "Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im Kloster", in: Fleckenstein, Josef, Schmid, Karl (eds.). *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag*, Freiburg: Herder, 1968, p. 325-345.
- Guérand, Benjamin, (ed.) *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Bertin*, Collection des documents inédits sur l'histoire de France, Collection des cartulaires de France. Parijs: Imprimerie royale 1840.
- Guglielmotti, Paola. "Réseaux et mobilité monastique à travers les Alpes et la mer: études de cas et problématiques", in: *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*, Parijs: Publications de la Sorbonne, 2010, p. 159-169.
- Haarländer, Stephanie. "Kloster und Stadt Sint Truiden zur Zeit des Abtes Rudolf (1108-1138)", in: Haverkamp, Alfred; Hirschmann, Frank G. (eds.). *Grundherrschaft, Kirche,*

- Stadt: zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters*, Mainz: Von Zabern, 1997, p. 171-190.
- Hägermann, Dieter. "Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter", in: Prinz, Friedrich (ed.). *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart: Hiersemann, 1988, p. 345-385.
- Hahn, Cynthia. *Portrayed on the heart: narrative effect in pictorial lives of saints from the tenth through the thirteenth century*. Berkeley (Calif.): University of California press, 2001.
- Hallinger, Kassius. *Gorze-Kluny: Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*. 2 vols. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1971.
- Hanquet, Karl. *Étude critique sur la Chronique de Saint Hubert dite Cantatorium*. Brussel: Société belge de librairie, 1900.
- Hanquet, Karl. "L'auteur de la Chronique de Saint-Hubert, du second livre du *Miracula Sancti Huberti* et du *Vita Theoderici*, réponse à M. Cauchie", in: *Bulletin de la commission Royale d'histoire*, LXX (1901), p. 477-516.
- Hari, Arnaud. "La 'chronique de Saint-Mihiel'; étude historiographie", in: *Les cahiers Lorrains* (2000), p. 129-162.
- Harvey, Katherine. "Episcopal emotions: tears in the life of the medieval bishop", in: *Historical Research*, 87 (2014), p. 591-610.
- Hasquenoph, Sophie. "La mort du moine au Moyen Age (Xe - XIIe siècles)", in: *Collectanea cisterciensia: revue de spiritualité monastique*, 53, 3 (1991), p. 215-232.
- Hastings, Adrian. "Saint Benedict and the eremitical life", in: *Downside review*, 68 (1950), p. 191-211.
- Hauck, Albert. *Kirchengeschichte Deutschlands*. 5 vols. Leipzig, Berlin: Hinrichs, 1887-1920.
- Hauviller, Ernst. *Ulrich von Cluny. Ein biografischer Beitrag zur Geschichte der Cluniacenser im 11. Jahrhundert*. 3 vols. Münster: Schöningh, 1896.
- Healy, Patrick. *The Chronicle of Hugh of Flavigny. Reform and the Investiture Contest in the Late Eleventh Century*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Heinzelmann, Martin. *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*. Turnhout: Brepols, 1979.
- Hélary, Xavier. "La trame chronologique (888-début du XII^e siècle)", in: Bertrand, Paul; Dumézil, Bruno; Hélary, Xavier et. al. (eds.). *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux X^e et XI^e siècles (888- vers 1110)*, Parijs: Ellipses, 2008, p. 7-29.
- Helvetius, Anne-Marie. "Aspects de l'influence de Cluny en Basse-Lotharingie aux XI^e et XII^e siècles", in: *Publications de la Section historique de l'Institut grand-ducal de Luxembourg*, 106 (1991), p. 51-68.
- Helvetius, Anne-Marie. "Les inventions de reliques en Gaule du Nord (IX^e-XIII^e siècle)", in: Bozoky, Edina; Helvétius, Anne-Marie (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols, 1999, p. 293-311.
- Helvetius, Anne-Marie. "Réécriture hagiographique et réforme monastique: les premières *Vitae* de Saint Humbert de Maroilles (X^e-XI^e siècles). Avec l'édition de la *vita Humberti prima*", in: Goullet, Monique; Heinzelmann, Martin (eds.). *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern: Thorbecke 2003, p. 195-230.
- Helvétius, Anne-Marie. *Abbayes, évêques et laïques: une politique du pouvoir en Hainaut au Moyen Age (VIIe-XIe siècle)*. Brussel: Crédit communal, 1994.

- Helvétius, Anne-Marie. "Comment écrire une nouvelle histoire du monachisme?", in: Goetz, Hans-Werner; Jarnut, Jörg (eds.). *Mediävistik im 21. Jahrhundert. Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, München: Fink, 2003, p. 443-455.
- Helvétius, Anne-Marie. "Hagiographie et architecture en Basse-Lotharingie médiévale", in: *Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, 110 (1994), p. 27-45.
- Helvétius, Anne-Marie. "Les modèles de sainteté dans les monastères de l'espace belge du VIIIe au Xe siècle", in: *Revue Bénédictine*, 103, 1-2 (1993), p. 51-69.
- Hénocque, Jules. *Histoire de l'abbaye et de la ville de Saint-Riquier; les saints - les abbés - le monastère et l'église - la ville et la commune, etc.* 3 vols. Amiens: Douillet, 1880.
- Henriet, Patrick. "Chronique de quelques morts annoncées: les saints abbés clunisiens (Xe - XIIe s.)", in: *Médiévales*, 31 (1996), p. 93-108.
- Henriet, Patrick. *La parole et la prière au Moyen Age: le verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*. Bruxelles: De Boeck Université, 2000.
- Henriet, Patrick. "Les paroles de la mort dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles", in: *Moines et moniales face à la mort* Villetaneuse: Cahmer, 1993, p. 75-86.
- Henriet, Patrick. "Mort sainte et temps sacré d'après l'hagiographie monastique des XI^e - XII^e siècles", in: Derwich, Marek (ed.). *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Age et Temps modernes*, Wrocław: Publications de l'Institut d'Histoire de L'Université de Wrocław, 1995, p. 557-571.
- Henriet, Patrick. "Saint Odilon devant la mort. Sur quelques données implicites du comportement religieux au 11e siècle", in: *Le Moyen Âge*, 96 (1990), p. 227-244.
- Heuclin, Jean. *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du V^e au XI^e siècle*. Rijssel: Presses Universitaires de Lille, 1988.
- Heuclin, Jean. "La mort de l'abbé: un modèle de vie chrétienne", in: *Moines et moniales face à la mort*, Villetaneuse: Cahmer, 1993, p. 27-36.
- Heuclin, Jean. "Les miracles de Lobbes: une vision de l'Eglise et de la société du X^e siècle", in: Heuclin, Jean (ed.). *Parole et Lumière autour de l'an Mil*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2011, p. 123-135.
- Hirschmann, Frank. "Klosterreform und Grundherrschaft. Richard von St.Vanne", in: Haverkamp, Alfred; Hirschman, Frank; Escher, Monika (eds.). *Grundherrschaft - Kirche - Stadt zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters*, Mainz, 1997, p. 125-170.
- Hirschmann, Frank. "Abbés réformateurs, abbés constructeurs - quelques précurseurs et contemporains de Suger", in: Grosse, Rolf (ed.). *Suger en question. Regards croisés sur Saint-Denis*, München: Oldenbourg, 2004, p. 21-30.
- Hirschmann, Frank. *Verdun im hohen Mittelalter. Eine lothringische Kathedralstadt und ihr Umland im Spiegel der geistlichen Institutionen*. 3 vols. Trier: Trierer Historische Forschungen, 1996.
- Hirzel, Oskar. *Abt Heriger von Lobbes 990-1007*. Leipzig, Berlin: Teubner, 1910.
- Hoare, F.R. "The life of Saint Martin of Tours", in: Noble, Thomas; Head, Thomas (eds.). *Soldiers of Christ: saints and saints' lives from late antiquity and the early middle ages*, University Park: Pennsylvania state university press, 1995, p. 1-29.
- Hochholzer, Elmar. "Die Lothringische (Gorzer) Reform", in: Faust, Ulrich; Quarthal, Franz (eds.). *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, St. Ottilien: Eos, 1999, p. 43-87.

- Hoffmann, Hartmut. *Mönchskönig und 'rex idiota': Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II.* Hannover: Hahn, 1993.
- Hopper, Sarah. *To be a pilgrim: the medieval pilgrimage experience.* Virginia: Sutton, 2002.
- Hourlier, Jacques. "La spiritualité à Saint-Riquier d'après Hariulf", in: *Revue Mabillon*, 50 (1960), p. 1-20.
- Howe, John. "The nobility's reform of the medieval church", in: *American historical review*, 93 (1988), p. 317-339.
- Hubert, Jean. "La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI^e et XII^e siècles", in: *I laici nella "società cristiana" dei secoli XI e XII. Atti della terza Settimana internazionale di studio.* Mendola, Milaan: Vita e pensiero, 1968, p. 470-487.
- Huschner, Wolfgang. "Die ottonisch-salische Reichskirche", in: Puhle, Matthias; Hasse, Claus-Peter (eds.). *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Von Otto dem Großen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Dresden: Sandstein, 2006, p. 99-109.
- Huyghebaert, Nicolas. "L'abbé Rumold de Bergues, auteur de la vie de s. Winnoc?", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 68 (1973), p. 5-28.
- Huyghebaert, Nicolas. "La "vita secunda S. Winnoci" restituée à l'hagiographie gantoise", in: *Revue Bénédictine*, 81 (1971), p. 216-258.
- Huyghebaert, Nicolas. "Le "sermo de adventu SS. Gudwali et Bertulfi". Edition et étude critique", in: *Sacris erudiri*, 24 (1980), p. 87-113.
- Huyghebaert, Nicolas. "Un moine hagiographe, Drogon de Bergues", in: *Sacris erudiri*, 20 (1971), p. 191-256.
- Huyghebaert, Nicolas. *Une translation de reliques à Gand en 944: le "Sermo de adventu sanctorum Wandregisili, Ansberti et Vulframni in Blandinium"*. Brussel: Commission Royale d'Histoire, 1978.
- Huysmans, Ortwin. "The Investiture Controversy in the Diocese of Liège reconsidered. An Inquiry into the Positions of the Abbeys of Saint-Hubert and Saint-Laurent and the Canonist Alger of Liège (1091-1106)", in: Vanderputten, Steven; Snijders, Tjamke; Diehl, Jay (eds.). *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols, 2017, p. 177-213.
- Huysmans, Ortwin. "Réformes monastiques et gestion épiscopales des communautés religieuses dans les *gesta episcoporum Cameracensium*", in: *Revue du Nord*, 420, 2 (2015), p. 263-281.
- Iogna-Prat, Dominique. *Agni immaculati: recherches sur les sources hagiographiques relatives à Saint Maieul de Cluny (954-994)*. Paris: Cerf, 1988.
- Iogna-Prat, Dominique. "Bilan et perspectives de l'histoire monastique au pays de Montalembert et de dom Besse", in: Andenna, Giancarlo (ed.). *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio*, Milaan: Vita e pensiero, 2001, p. 53-65.
- Iogna-Prat, Dominique. "Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunisienne (XI^e-XII^e s.)", in: *Médiévales*, 31 (1996), p. 79-91.
- Iogna-Prat, Dominique. *La maison dieu: une histoire monumentale de l'église au moyen-âge: v. 800-v. 1200*. Paris: Seuil, 2006.
- Iogna-Prat, Dominique. "Les morts dans la compatibilité céleste des clunisiens de l'an mil", in: Iogna-Prat, Dominique; Picard, Jean-Charles (eds.). *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Parijs: Picard, 1990, p. 55-69.
- Iogna-Prat, Dominique. *Order and exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150*. Ithaca (N.Y.): Cornell university press, 2002.

- Iogna-Prat, Dominique. *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*. Parijs: Flammarion, 1998.
- Iogna-Prat, Dominique. "Panorama de l'hagiographie abbatiale clunisienne (v. 940-1140)", in: Iogna-Prat, Dominique (ed.). *Etudes clunisiennes*, Parijs: Picard, 2002, p. 35-73.
- Iogna-Prat, Dominique; Lauwers, Michel; Mazel, Florian, et. al. (eds.). *Cluny, les moines et la société au premier âge féodal*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- Jacobsen, Peter Christian. "Die Vita des Johannes von Gorze und ihr literarischen Umfeld. Studien zur Gorzer und Metzer Hagiographie des 10. Jahrhunderts", in: Parisse, Michel; Oexle, Otto (eds.). *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1993, p. 25-50.
- Jacobsen, Peter Christian. *Miracula s. Gorgonii: Studien und Texte zur Gorgonius-Verehrung im 10. Jahrhundert*. Hannover: Hahn, 2009.
- Jaeger, C. Stephen. "Cathedral Schools and Humanist learning, 950-1150", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 61 (1987), p. 569-616.
- Jaeger, C. Stephen. "The courtier bishop in Vitae from the Tenth to the Twelfth Century", in: *Speculum*, 58, 2 (1983), p. 291-352.
- Jaeger, C. Stephen. *The envy of angels: cathedral schools and social ideals in medieval Europe 950-1200*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania press, 1994.
- Jaeger, C. Stephen. "Charismatic body - charismatic text ", in: *Exemplaria: A journal of theory in medieval and renaissance studies* (1997), p. 117-137.
- Jäger, Siegfried; Maier, Florentine. "Theoretical and Methodological aspects of Foucauldian critical discourse analysis and dispositive analysis", in: Wodak, Ruth; Meyer, Michael (eds.). *Methods of Critical Discourse analysis*, Londen: Sage, 2009, p. 34-61.
- Jégou, Laurent. "L'évêque entre autorité sacrée et exercice du pouvoir. L'exemple de Gérard de Cambrai (1012-1051)", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 47 (2004), p. 37-56.
- Jestice, Phyllis G. "The Gorzian reform and the light under the bushel", in: *Viator*, 24 (1993), p. 51-78.
- Jestice, Phyllis G. "A new fashion in imitating Christ: Changing spiritual perspectives around the year 1000", in: Frassetto, Michael (ed.). *The year 1000: religious and social response to the turning of the First Millennium*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 165-185.
- Jestice, Phyllis G. *Wayward monks and the religious revolution of the eleventh century*. Leiden, New York: Brill, 1997.
- Johnstone, Barbara. "Discourse analysis (Linguistics)", in: Herman, David (ed.). *Routledge encyclopedia of narrative theory*, Londen: Routledge, 2005, p. 114-118.
- Judic, Bruno. "La diffusion de la *regula pastoralis* de Grégoire le Grand dans l'Eglise de Cambrai, une première enquête", in: *Revue du Nord*, 76 (1994), p. 207-230.
- Kaiser, Reinhold. "Quêtes itinérantes avec des reliques pour financer la construction des églises (XIe-XIIe siècles)", in: *Le Moyen Âge*, 101 (1995), p. 205-225. .
- Katajala-Peltomaa, Sari. "Rituals and Reputation: Immature death in the fourteenth-century canonization processes", in: Krötzel, Christian; Mustakallio, Katariina (eds.). *On old age: approaching death in antiquity and the Middle Ages*, Turnhout: Brepols, 2011, p. 315-332.
- Kötting, Bernhard. *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der Alten Kirche*. Münster: Regensberg, 1950.

- Kottje, Raymund. "Einleitung. Monastische Reform oder Reformen?", in: Kottje, Raymund; Mauer, Helmut (eds.). *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen Thorbecke, 1989, p. 9-13.
- Koziol, Geoffrey. *Begging pardon and favor: ritual and political order in early medieval France*. Ithaca (N.Y.): Cornell university press, 1992.
- Krauss, Susanna. "'Christi iugum leve sub monastica institutione ipisis iniecit' Poppo von Stablo als Klosterreformer", in: Hasberg, Wolfgang; Schröder, Josef (eds.). *Flores considerationum amicorum. Festschrift für Carl August Lücknerath zum 70. Geburtstag am 13. Dezember 2006* Gleichen: Muster-Schmidt, 2006, p. 281-314.
- Kroll, Jerome, Bachrach, Bernard S. *The mystic mind: the psychology of medieval mystics and ascetics*. New York (N.Y.): Routledge, 2005.
- Krollick, Paul. *Die Klosterchronik von St. Hubert und der Investitorkampf im Bistum Lüttich zur Zeit Kaiser Heinrichs IV.* Berlin: Gaertner, 1884.
- Krötzel, Christian; Mustakallio, Katariina (eds.). *On old age: approaching death in antiquity and the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Künzel, Rudi. *Beelden en zelfbeelden van middeleeuwse mensen: historisch-antropologische studies over groepsstructuren in de Nederlanden, 7de-13de eeuw*. Nijmegen: SUN, 1997.
- Kupper, Jean-Louis. *Liège et l'église impériale XIe-XIIe siècles*. Paris: Belles Lettres, 1981.
- Kurth, Godefroid. "Les premiers siècles de l'abbaye de Saint-Hubert", in: *Compte rendu des séances de la Commission royale d'histoire de Belgique ou recueil de ses bulletins*, 8 (1898), p. 7-111.
- Labande, Edmond René. "Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI^e et XII^e siècles", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 1 (1958), p. 159-169; 339-347.
- Ladewig, Paul. *Poppo von Stablo und die Lothringisch-cluniacensische Klosterreform in der ersten Hälfte des XI. Jahrhunderts*. Danzig: Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, 1882.
- Ladner, Gerhart. "Homo viator: mediaeval ideas on alienation and order", in: *Speculum*, 42, 2 (1967), p. 233-259.
- Ladner, Gerhart. "Terms and Ideas of Renewal", in: Benson, Robert Louis; Constable, Giles (eds.). *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 1-33.
- Lake, Justin. "Introduction", in: Lake, Justin (ed.). *Histories. Richer of Saint-Rémi*, Cambridge, London: Harvard University Press, 2011, p.
- Lamprecht, Karl. "Der Charakter der klösterlichen Reformbewegung Lothringens im 10. Jh.", in: *Monatsschrift für die Geschichte Westdeutschlands*, 7 (1881), p. 91-108; 217-226.
- Landes, Richard. "The fear of an apocalyptical year 1000: Augustinian historiography, Medieval and Modern", in: Landes, Richard; Gow, Andrew; Van Meter, David (eds.). *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press 2003, p. 243-270.
- Landes, Richard. "Introduction: The terrible espoirs of 1000 and the Tacit Fears of 2000", in: Landes, Richard; Gow, Andrew, Van Meter, David (eds.). *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 3-16.
- Landes, Richard. *Relics, apocalypse and the deceptions of history. Ademar of Chabannes, 989-1034*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1995.
- Laporte, J. "Gérard de Brogne à Saint-Wandrille et Saint-Riquier", in: *Revue Bénédictine*, 70 (1960), p. 142-166.
- Lauwers, Michel. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XIe-XIIIe siècles)* Parijs: Beauchesne, 1997.

- Lauwers, Michel. "La mort et le corps des saints. La scène de la mort dans les *vitae* du haut Moyen Âge", in: *Le Moyen Âge*, 94 (1988), p. 21-50.
- Lauwers, Michel. "La vita Wicberti de Sigebert de Gembloux. Modèles ecclésiologiques et revendications locales en Lotharingie à la fin du XI^e siècle ", in: Lauwers, Michel (ed.). *Guerriers et moines: conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiévale (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes: APDCA, 2002, p. 593-500.
- Lauwers, Michel. "Memoria. A propos d'un objet d'histoire en Allemagne", in: *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Parijs: Publications de la Sorbonne (2003), p. 105-126.
- L'avouerie en Lotharingie.*, Publications de la section historique de l'Institut Grand-Ducal du Luxembourg. Luxemburg: Section historique de l'Institut grand-ducal, 1984.
- Lawo, Mathias. *Studien zu Hugo von Flavigny*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2010.
- Lawrence, C. H. *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. Harlow: Longman, 2001.
- Leclercq, Jean. "Autour de la règle de saint Benoît", in: *Collectanea cisterciensia: Revue de spiritualité monastique*, 37 (1975), p. 167-204.
- Leclercq, Jean. "Jean de Gorze et la vie religieuse au X^e siècle", in: *Saint Chrodegang: Communications présentées au colloque tenu à Metz à l'occasion du 12^e centenaire de sa mort*, Metz: éditions le Lorrain, 1967, p. 133-152.
- Leclercq, Jean. "Mérites d'un réformateur et limites d'une réforme", in: *Revue Bénédictine*, 70 (1960), p. 232-240.
- Leclercq, Jean. "Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle", in: *Studia monastica*, 3 (1961), p. 33-52.
- Leclercq, Jean. "Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter", in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 55 (1960), p. 212-225.
- Leclercq, Jean. "Mourir et sourire", in: *Moines et moniales face à la mort*, Villetaneuse: Cahmer, 1993, p. 97-106.
- Leclercq, Jean. "Reclus et recluses à Metz durant le Moyen Âge", in: *Revue ecclésiastique du diocèse de Metz*, 52 (1952, 1953), p. 356-360, 21-25.
- Legrand, William. "Notes sur l'ancienne abbatale de Stavelot", in: *Revue des archéologues et historiens de l'art de Louvain*, 3 (1970), p. 7-30.
- Legrand, William. "Notes sur le culte de saint Poppon, abbé de Stavelot", in: *Chronique archéologique du Pays de Liège*, 33, 34 (1942, 1943), p. 34-48 (33); 1-19; 25-44 (34).
- Lemarignier, Jean-François. "Paix et réformes monastiques en Flandre et Normandie autour de l'année 1023: quelques observations", in: Lemarignier, Jean-François (ed.). *Structures politiques et religieuses dans la France du haut Moyen Âge. Recueil d'articles rassemblés par ses disciples*, Rouen: Université de Rouen, 1995, p. 339-364.
- Lemarignier, Jean-François. "Political and monastic structures in France at the End of the Tenth and the beginning of the eleventh century", in: Cheyette, Fredric (ed.). *Lordship and community in medieval Europe: selected readings*, New York: Holt, 1968, p. 100-127.
- Licence, Tom. *Hermits and recluses in English society, 950-1200*. Oxford: Oxford university press, 2011.
- Licht, Tino. *Untersuchungen zum biografischen Werk Sigeberts von Gembloux*. Heidelberg: Mattes Verlag, 2005.
- Lifshitz, Felice. "Beyond positivism and genre: "Hagiographical texts as historical narrative", in: *Viator*, 25 (1994), p. 95-114.

- Linck, Eberhard. *Socialer Wandel in Klösterlichen Grundherrschaften des 11. bis 13. Jahrhunderts. Studien zu den familiae von Gembloux, Stablo-Malmedy und St. Trond*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.
- Long, Micol. "High medieval monasteries as communities of practice: approaching monastic learning through lettres", in: *Journal of religious history* (2017).
- Longère, Jean. *La prédication médiévale*. Parijs: Etudes Augustiennes 1983.
- Lot, Ferdinand. *Chronique de l'abbaye de Saint Riquier (Ve siècle-1104)* Parijs: Picard, 1894.
- Lot, Ferdinand. "Nouvelles recherches sur le texte de la chronique de l'abbaye de Saint-Riquier par Hariulf", in: *Bibliothèque de l'école des chartes*, 72 (1911), p. 245-270.
- Lotter, Friedrich. "Das Bild Brunos I. von Köln in der Vita des Ruotger", in: *Jahrbuch des kölnischen Geschichtsvereins*, 40 (1966), p. 19-40.
- Lotter, Friedrich. *Die vita Brunonis des Ruotger. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung*. Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1958.
- Lotter, Friedrich, Gäbe, Sabine. "Die hagiographische Literatur im deutschen Sprachraum unter den Ottonen und Saliern (ca. 960-1130)", in: Philippart, Guy (ed.). *Hagiographie*, Turnhout: Brepols, 2006, p. 273-520.
- Magnani Soares-Christen, Eliana. "Transforming things and persons. The gift *pro anima* in the eleventh and twelfth centuries", in: Algazi, gadi, Groebner, Valentin, Jussen, Bernhard (eds.). *Negotiating the Gift. Pre-modern Figurations of Exchange*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, p. 269-284.
- Maier, Christoph. "Saints, Tradition and Monastic Identity: The Ghent Relics, 850-1100", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 85 (2007), p. 223-277.
- Manitius, Max. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Vom Ausbruch des Kirchenstreites bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*. Vol. 3, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1931.
- Maquet, Arlette "Cluny et la mort: le cas des abbés Mayeul et Odilon à Souvigny", in: *Hortus Artium Medievalium; La représentation de la mort de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, 10 (2004), p. 109-118.
- Margue, Michel. "Aspects politiques de la "réforme" monastique en Lotharingie. Le cas des abbayes de Saint-Maximin de Trèves, de Stavelot-Malmédy et d'Echternach (934-973)", in: *Revue Bénédictine*, 98, 1,2 (1988), p. 31-61.
- Margue, Michel. *Autorité publique et conscience dynastique. Etudes sur les représentations du pouvoir entre Meuse et Moselle. Les origines du comté de Luxembourg (Xe- début XII^e s.)*, Onuitgegeven doctoraatsverhandeling: ULB, 1998-1999.
- Margue, Michel. "De la Lotharingie à la Lorraine: les pouvoirs en Lorraine dans la deuxième moitié du XI^e siècle", in: Bischoff, Georges; Tock, Benoît-Michel (eds.). *Léon IX et son temps*, Turnhout: Brepols, 2006, p. 471-494.
- Margue, Michel. "Face à l'évêque, le comte. Politique ottonienne et pouvoir comtal en Lotharingie à l'époque de Notger", in: Wilkin, Alexis; Kupper, Jean-Louis (eds.). *Evêque et prince. Notger et la Basse-Lotharingie aux alentours de l'an Mil*, Luik: Presses universitaires de Liège, 2013, p. 237-270.
- Margue, Michel. "Identités monastiques dans un monde bouleversé: Représentations identitaires dans la Chronique de Saint-Hubert, dite Cantatorium (diocèse de Liège, début XII^e siècle)", in: Vanderputten, Steven; Snijders, Tjamke; Diehl, Jay, (eds.). *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols, 2017, p. 246-291.
- Margue, Michel. "Libertas ecclesiae. Réformes monastiques et relecture de l'histoire dans l'espace Lotharingien (Xe-XII^e s). Le cas de l'abbaye d'Echternach ", in: Bouter,

- Nicole (ed.). *Ecrire son histoire. Les communautés régulières face à leur passé*, Saint-Etienne: Université de Saint-Etienne, 2005, p. 107-123.
- Mayali, Laurent. "Du vagabondage à l'apostasie. Le moine fugitif dans la société médiévale", in: Simon, Dieter (ed.). *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1990, p. 121-142.
- Mayer, Theodor. "Zur Geschichte der Vogteipolitik in Frankreich und Deutschland", in: Mayer, Theodor (ed.). *Fürsten und Staat: Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Mittelalters*, Weimar: Hermann Böhlau Nachf., 1950, p. 185-214.
- Mazel, Florian. "Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe - milieu XIIe siècle)", in: *Revue Historique*, 1 (2005), p. 53-95.
- Mazel, Florian. "Des familles de l'aristocratie locale en leurs territoires: France de l'Ouest, du IXe au XIe siècle", in: Depreux, Philippe; Bougard, François; Le Jan, Régine (eds.). *Les élites et leurs espaces. Mobilité, rayonnement, domination (du VIe au XIe siècle)*, Turnhout: Brepols, 2007, p. 361-398.
- Mazel, Florian. "Monachisme et aristocratie aux X^e-XI^e siècles. Un regard sur l'historiographie récente", in: Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte (eds.). *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central Middle Ages. Réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 47-75.
- McKitterick, Rosamond. "The church", in: Reuter, Timothy (ed.). *The new Cambridge medieval history: 3: c. 900 - c. 1024*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 130-162.
- Méhu, Didier (ed.) *Cluny après Cluny. Constructions, reconstructions et commémorations, 1790-2010*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Meijns, Brigitte. *Aken of Jeruzalem? Het ontstaan en de hervorming van de kanonikale instellingen in Vlaanderen tot circa 1155*. Leuven: Universitaire pers, 2000.
- Meijns, Brigitte. "Between the Empire and the Reform Papacy: the Abbey of St. Hubert and the Impact of its Papal Bull (1074) on Ecclesiastical Tradition and Monastic Identity in the Diocese of Liège", in: Vanderputten, Steven; Snijders, Tjamke; Diehl, Jay (eds.). *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols, 2017, p. 214-245.
- Meijns, Brigitte. "Chanoines et moines à Saint-Omer. Le dédoublement de l'abbaye de Sithiu par Fridogise (820-834) et l'interprétation de Folcuin (vers 962)", in: *Revue du Nord*, 83 (2001), p. 691-705.
- Meijns, Brigitte. "De oprichting van de Sint-Pietersabdij te Oudenburg (ca. 1090). Een omstreden gebeurtenis?", in: Nuyttens, Michel (ed.). *Kloosterwezen in Vlaanderen: bronnen en geschiedenis*, Brussel: Algemeen Rijksarchief, 2003, p. 17-35.
- Meijns, Brigitte. "Les premières collégiales des comtes de Flandre, leurs reliques et les conséquences des invasions normandes (IXe-Xe siècles)", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 85, 3-4 (2007), p. 539-575.
- Meijns, Brigitte. "Obedience to the bishop, apostolic protection and appeal to Rome. The changing representation of abbot Theoderic I of St-Hubert (1055-1086) against the backdrop of the investiture conflict in the diocese of Liège", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 91, 4 (2013), p. 877-904.
- Melville, Gert. "Aspekte zum Vergleich von Krisen und Reformen in mittelalterlichen Klöster und Orden", in: Melville, Gert; Müller, Anne (eds.). *Mittelalterliche Ordnen*

- und Klöster im Vergleich. *Methosische Ansätze und Perspektiven*, Berlin, 2007, p. 139-160.
- Melville, Gert. "Brückenschlag zur zweiten Generation. Die kritische Phase der Institutionalisierung mittelalterlicher Orden", in: Rogge, Jörg (ed.). *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*, Korb: Didymos, 2008, p. 77-98.
- Melville, Gert. "Inside and outside. Some considerations about cloistral boundaries in the central Middle Ages", in: Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte (eds.). *Ecclesia in medio nationis: reflections on the study of monasticism in the central middle ages. Réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 167-182.
- Melville, Gert. "Knowledge of the origins: constructing identity and ordering monastic life in the middle ages", in: Canning, Joseph; King, Edmund; Staub, Martial (eds.). *Knowledge, discipline and power in the middle ages*, Leiden, London: Brill, 2011, p. 41-62.
- Melville, Gert. "La recherche sur les ordres religieux en Allemagne. Chemins parcourus et nouveaux horizons", in: *Cahiers de civilisations médiévale*, 49 (2006), p. 163-174.
- Melville, Gert; Barret, Sebastien (ed.) *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*. Dresden: Lit, 2005.
- Mériaux, Charles. *Gallia Irradiata. Saints et sanctuaires de la Nord de la Gaule du Haut Moyen Age*. Stuttgart: Steiner, 2006.
- Mériaux, Charles. "La parole d'un évêque d'Empire au XI^e siècle: Gérard de Cambrai (1012 †1051)", in: Heuclin, Jean (ed.). *Parole et Lumière autour de l'an Mil*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2011, p. 137-153.
- Mériaux, Charles. "La réforme de l'église séculière", in: Bertrand, Paul; Dumézil, Bruno; Hélary, Xavier (eds.). *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe et XI^e siècles, 888-vers 1110: Manuel et dissertations corrigées*, Parijs: Ellipses, 2008, p. 165-179.
- Misonne, Daniel. "Gérard de Brogne à Saint-Rémy de Reims", in: *Revue Bénédictine*, 70 (1960), p. 167-176.
- Misonne, Daniel. "Gérard de Brogne et sa dévotion aux reliques", in: *Revue Bénédictine*, 111 (2001), p. 90-110.
- Misonne, Daniel. "Gérard de Brogne, moine et réformateur (d. 959)", in: *Revue Bénédictine*, 111, 1-2 (2001), p. 25-30.
- Misonne, Daniel. "Gonzon de Florennes", in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 21 (1986), p. 714.
- Misonne, Daniel. "La légende liturgique de la translation de Saint Eugène de Saint-Denis à Brogne", in: *Revue Bénédictine*, 74 (1964), p. 98-110.
- Misonne, Daniel. "La restauration monastique de Gérard de Brogne", in: Bouter, Nicole (ed.). *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Etienne: Publications université Jean Monnet, 1991, p. 117-123.
- Misonne, Daniel. "Le moine Kaddroé et ses fondations de Saint-Michel-en-Thiérache, de Waulsort et de Saint-Clément de Metz", in: *Revue Bénédictine*, 111 (2001), p. 127-136.
- Misonne, Daniel. "Les miracles de Saint-Eugène à Brogne. Etude littéraire et historique, nouvelle édition", in: *Revue Bénédictine*, 76 (1966), p. 231-291.
- Misonne, Daniel. "Un écrit de Saint Gérard de Brogne relatif à une relique de Saint Landelin", in: *Analecta Bollandiana*, 83 (1965), p. 75-80.

- Mohr, W. *Studien zur Klosterreform des Grafen Arnulf I. von Flandern. Tradition und Wirklichkeit in der Amandus-Klöster*. Leuven: Leuven University Press, 1992.
- Morelle, Laurent. "Par delà le vrai et le faux: toirs études critiques sur les premiers privilèges pontificaux reçus par l'abbaye de Saint-Bertin (1057-1107)", in: Grosse, Rolf (ed.). *L'acte pontifical et sa critique*, Bonn: Bouvier Verlag, 2007, p. 51-86.
- Muessig, Carolyn. "What is medieval monastic preaching? An introduction", in: Muessig, Carolyn (ed.). *Medieval Monastic Preaching*, Leiden, Boston, Keulen: Brill, 1998, p. 3-16.
- Mulder-Bakker, Anneke. "The invention of saintliness. Text and contexts", in: Mulder-Bakker, Anneke (ed.). *The invention of saintliness*, Londen en New York: Routledge, 2002, p. 3-23.
- Nagy, Piroska. "Individualité et larmes monastiques. Une expérience de soi ou de Dieu?", in: Melville, Gert; Schürer, Markus (eds.). *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, Münster: Lit, 2002, p. 107-130.
- Nagy, Piroska. *Le don des larmes au Moyen âge: un instrument spirituel en quête d'institution, Ve - XIIIe siècle*. Parijs: Michel, 2001.
- Neiske, Franz. "Charismatischer Abt oder charismatische Gemeinschaft?", in: Andenna, Giancarlo; Breitenstein, Mirko; Melville, Gert (eds.). *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster: Lit, 2005, p. 55-72.
- Nelson, Lynn. "Epilogue", in: Nelson, Lynn (ed.). *The restoration of the monastery of Saint Martin of Tournai*, Washington D.C: The Catholic University of America, 1996, p. 128-132.
- Nelson, Lynn. "Introduction", in: Nelson, Lynn (ed.). *The restoration of the monastery of Saint Martin of Tournai*, Washington: Catholic University of America Press, 1996, p. xiii-xxvi.
- Nightingale, John. *Monasteries and patrons in the Gorze reform: Lotharingia c.850-1000*. Oxford: Clarendon press, 2007.
- Nip, Renée. *Arnulfus van Oudenburg, bisschop van Soissons (†1087)*. Leuven: Encyclopédie Bénédictine, 2004.
- Nip, Renée. "Life and afterlife. Arnulf of Oudenburg, bishop of Soissons, and Godelieve of Gistel: their function as intercessors in medieval Flanders", in: Mulder-Bakker, Anneke (ed.). *The invention of saintliness*, Londen en New York: Routledge, 2002, p. 58-76.
- Nip, Renée. "Vita Autberti", in: Deploige, Jeroen (ed.), *The Narrative Sources from the Medieval Low Countries. De verhalende bronnen uit de Zuidelijke Nederlanden*, Brussel: Koninklijke Commissie voor Geschiedenis, sinds 2009, www.narrative-sources.be, ID F040.
- Nonn, Ulrich. *Pagus und Comitatus in Niederlotharingen, Untersuchungen zur politischen Raumgliederung im früheren Mittelalter*. Bonn: Rohrscheid, 1983.
- Oexle, Otto. "Die Gegenwart der Toten", in: Braet, Herman; Verbeke, Werner (eds.). *Death in the Middle Ages*, Leuven: Leuven University Press, 1983, p. 19-77.
- Oexle, Otto Gerhard. "Individuen und Gruppen in lothringischen Gesellschaft des 10. Jahrhunderts", in: Parisse, Michel; Oexle, Otto (eds.). *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993, p. 105-139.
- Oligier, Paul. *Les évêques réguliers: Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen-âge*. Parijs, Leuven: Desclée de Brouwer, 1958.

- Oppel, Catherine. *A theology of tears: from Augustine to the early thirteenth century*, Onuitgegeven doctoraatsverhandeling: Monsh University, 2002 (consulteerbaar via <http://arrow.monash.edu.au/hdl/1959.1/7823>)
- Ott, John S. "'Both Mary and Martha': Bishop Lietbert of Cambrai and the construction of episcopal sanctity in a border diocese around 1100", in: Ott, John S.; Jones Trumbore, Anna (eds.). *The bishop reformed. Studies of episcopal power and culture in the central middle ages*, Aldershot: Ashgate, 2007, p. 137-160.
- Ott, John S.; Jones Trumbore, Anna. "Introduction: the bishop reformed", in: Ott, John S.; Jones Trumbore, Anna (eds.). *The bishop reformed: studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages*, Aldershot: Ashgate, 2007, p. 1-20.
- Palazzo, Eric. "Commentaire. Religion et culture", in: Schmitt, Jean-Claude; Oexle, Otto (ed.). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Parijs: Publications de la Sorbonne, 2003, p. 227-229.
- Parisse, Michel. "Introduction", in: Parisse, Michel; Oexle, Otto (eds.). *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993, p. 9-24.
- Parisse, Michel. "Jean, moine et abbé de Gorze (v. 900-974) d'après la *Vita Iohannis abbatis Gorziensis* (BHL 4396)", in: Parisse, Michel (ed.). *La vie de Jean, abbé de Gorze*, Parijs: Picard, 1999, p. 7-19.
- Parisse, Michel. "L'abbaye de Gorze dans le contexte politique et religieux lorrain à l'époque de Jean de Vandières (900-974)", in: Parisse, Michel, Oexle, Otto (eds.). *L'abbaye de Gorze au Xe siècle*, Nancy: Presses universitaires de Nancy, 1993, p. 51-90.
- Parisse, Michel. *La Lorraine monastique au moyen age*. Nancy: Université de Nancy, 1981.
- Parisse, Michel, (ed.) *La vie de Jean, abbé de Gorze*. Parijs: Picard, 1999.
- Parisse, Michel. *Le nécrologe de Gorze. Contribution à l'histoire monastique*. Nancy, 1971.
- Parisse, Michel. "Lotharingia", in: Reuter, Timothy (ed.). *The new Cambridge medieval history.: 3: c. 900 - c. 1024*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 310-327.
- Parisse, Michel. "Noblesse et monastères en Lotharingie du IX^e au XI^e siècles", in: Kottje, Raymund; Maurer, Helmut (eds.). *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen: Thorbecke, 1989, p. 167-196.
- Parisse, Michel. "Princes laïques et/ou moines, les évêques du X^e siècle", in: *Il secolo di ferro. Mito e realta del secolo X* Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1991, p. 449-513.
- Parisse, Michel. "Restaurer un monastère au X^e siècle. L'exemple de Gorze", in: Felten, Franz, Jaspert, N. (eds.). *Vita religiosa im Mittelalter. Festschrift für Kaspar Elm zum 70. Geburtstag*, Berlin: Duncker und Humblot, 1999, p. 55-78.
- Parisse, Michel; Cabourdin, Guy. *L'époque médiévale: Austrasie, Lotharingie, Lorraine*. Metz: Serpenoise, 1990.
- Partner, Nancy. "Making up lost time: writing on the writing of history", in: *Speculum*, 61, 1 (1986), p. 90-117.
- Patzold, Steffen. *Konflikte im Kloster: Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*. Husum: Matthiesen, 2000.
- Patzold, Steffen. "Monastische Konflikte als geregelte Spiele? Umbruch und Erneuerung in den Klöstern des Reiches im 11. und frühen 12. Jahrhundert", in: Jarnut, Jörg; Wemhoff, Matthias (eds.). *Vom Umbruch zur Erneuerung? Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert - Positionen der Forschung*, München: Fink, 2006, p. 275-291.
- Paul, Herman. *Hayden White*. Cambridge: Polity Press, 2011.

- Paxton, Frederick. "Abbas and Rex: power and authority in the literature of Fleury, 987-1044", in: Berkhofer, Robert F.; Cooper, Alan; Kosto, Adam J. (eds.). *The experience of power in medieval Europe: 950-1350*, Aldershot: Ashgate, 2005, p. 197-212.
- Paxton, Frederick. 'The Cluniac Death Ritual in the High Middle Ages'. (2002) (consulteerbaar via <http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fruehmittelalter/cluny/bibclun/clunyrighteeng.pdf>.)
- Paxton, Frederick. "Death by customary at eleventh-century Cluny", in: Boynton, Susan; Cochelin, Isabelle (eds.). *From dead of night to break of day: the medieval customs of Cluny*, Turnhout: Brepols, 2005, p. 297-318.
- Paxton, Frederick. *The death ritual at Cluny in the central middle ages. Le rituel de la mort à Cluny au moyen âge central*. Turnhout: Brepols, 2013.
- Paxton, Frederick. *Liturgy and anthropology: a monastic death ritual of the eleventh century*. Missoula: St Dunstan's Press, 1993.
- Paxton, Frederick. "Remembering the dead at Cluniac funerals", in: Jarnut, Jörg; Wemhoff, Matthias (eds.). *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum München*: Fink, 2003, p. 175-188.
- Paxton, Frederick. *Christianizing death: the creation of a ritual process in early medieval Europe*. Ithaca (N.Y.): Cornell university press, 1990.
- Paxton, Jennifer. "Lords and Monks: creating an Ideal of Noble power in Monastic Chronicles", in: Berkhofer, Robert F.; Cooper, Alan; Kosto, Adam J. (eds.). *The experience of power in medieval Europe: 950-1350*, Ashgate: Aldershot, 2005, p. 227-236.
- Peters, Edward. "Mutations, adjustments, terrors, historians and the year 1000", in: Frassetto, Michael (ed.). *The year 1000. Religious and social response to the turning of the first millennium*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, p. 9-28.
- Philippart, Guy. "l'Hagiographie: histoire sainte des "amis de Dieu"", in: Philippart, Guy (ed.). *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout: Brepols, 2006, p. 11-40.
- Philippart, Guy. "Le saint comme parure de dieu, héros séducteur et patron terrestre d'après les hagiographies lotharingiens du Xe siècle", in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIIIe siècle)*, Rome: Ecole française de Rome, 1991, p. 123-142.
- Philippart, Guy, Wagner, Anne. "Hagiographie lorraine (950-1130). Hagiographie des diocèses de Metz, Toul et Verdun", in: *Hagiographies*, Turnhout: Brepols, 2006, p. 585-744.
- Picard, Jean-Michel. "The cult of Columba in Lotharingia (9th- 11th centuries): The manuscript Evidence", in: Carey, Johna; Herbert, Maire; Pádraig, O Riain (eds.). *Studies in Irish Hagiography. Saints and Scholars*, Dublin: Four Courts Press, 2001, p. 221-236.
- Pieyns-Rigo, Paulette. "Abbaye de Saint-Trond", in: Brouette, Émile, Grauwen, Marcel, Grauwels, Joseph, et al. (eds.). *Monasticon belge*, Luik: Centre national de recherches d'histoire religieuse, 1976, p. 13-67.
- Platelle, Henri. "L'oeuvre de Saint Gérard de Brogne à Saint-Amand", in: *Revue Bénédictine*, 70 (1960), p. 127-141.
- Platelle, Henri. "La mort précieuse. La mort des moines d'après quelques sources des Pays Bas du sud", in: *Revue Mabillon*, 60, 289 (1982), p. 151-174.
- Platelle, Henri. *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1340*. Paris: Librairie d'Argences, 1962.

- Prinz, Friedrich. "Hagiographie als Kultpropaganda: Die Rolle der Auftraggeber und Autoren hagiographischer Texte des Frühmittelalters", in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 103 (1992), p. 174-194.
- Pycke, J. "Hériman", in: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Parijs: Letouzey et Ané, 1990, p. col. 1453-1458.
- Rehberg, Karl-Siegbert. "Rationalisierungsschicksal und Charisma-Sehnsucht", in: Andenna, Giancarlo, Breitenstein, Mirko, Melville, Gert (eds.). *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster Lit Verlag, 2005, p. 3-23.
- Reilly, Diane J. *The art of reform in eleventh-century Flanders: Gerard of Cambrai, Richard of Saint-Vanne and the Saint-Vaast Bible*. Leiden: Brill, 2006.
- Resnick, Irven. "Odo of Cambrai and the investiture crisis in the early twelfth century", in: *Viator*, 28 (1997), p. 83-98.
- Resnick, Irven. "Odo of Tournai and Peter Damian. Poverty and crisis in the eleventh century", in: *Revue Bénédictine*, 98 (1988), p. 114-140.
- Riches. "Bishop Gerard I of Cambrai-Arras, the Three Ordres, and the problem of Human Weakness", in: Ott, John S., Jones, Anna Trumbore (eds.). *The bishop reformed: studies of episcopal power and culture in the central Middle Ages*, Aldershot: Ashgate, 2007, p. 122-136.
- Riches, Theo. "Episcopal Historiography as Archive. Some reflections on the Autograph of the *gesta episcoporum cameracensium* (MS Den Haag KB 75 F15)", in: *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis*, 10 (2007), p. 7-46.
- Ricœur, Paul. *Temps et récit*. 3 vols. Paris: Seuil, 1983.
- Roland, C. "Un texte manuscrit des *Miracula S. Gengulphi*", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, xxvi (1905), p. 259-261.
- Rosé, Isabelle. "Circulation abbatiale et pouvoir monastique de l'époque carolingienne au premier âge féodal (IXe - XIe siècle)", in: *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*, Parijs: Publications de la Sorbonne, 2010, p. 251-266.
- Rosé, Isabelle. *Construire une société seigneuriale: itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX^e-milieu du X^e siècle)*. Turnhout: Brepols, 2008.
- Rosé, Isabelle. "Les moines et leur vie communautaire du IXe au XIIe siècle. Tour d'horizon historiographique", in: Vanderputten, Steven, Meijns, Brigitte (eds.). *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central middle ages - réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 11-45.
- Rosé, Isabelle. "Les origines de Cluny, le Cluny des origines. Réflexions sur la construction d'une domination monastique au premier âge féodal", in: Iogna-Prat, Dominique, Lauwers, Michel; , Mazel, Florian; , et al. (eds.). *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 35-51.
- Rosé, Isabelle. "Les réformes monastiques", in: Bertrand, Paul, Dumézil, Bruno, Hélary, Xavier (eds.). *Pouvoirs, église et société dans les royaumes de France, de Bourgogne et de Germanie aux Xe et XIe siècles, 888-vers 1110: Manuel et dissertations corrigées*, Parijs: Ellipses, 2008, p. 134-179.
- Rosé, Isabelle. "Un cas problématique de succession au X^e siècle. Le multi-abbatit d'Odon de Cluny", in: Lachaud, F.; Penman, M. (eds.). *Making and Breaking the rules: succession in Medieval Europe, c. 1000 - c. 1600. Etablir et abolir les normes: la succession dans l'Europe médiévale, vers 1000 - vers 1600*, Turnhout: Brepols, 2008, p. 201-220.
- Rosenwein, Barbara. *Negotiating space. Power, restraint and privileges of immunity in early medieval Europe*. Ithaca, New York, 1999.

- Rosenwein, Barbara. "Reformmönchtum und der Aufstieg Clunys. Webers Bedeutung für die Forschung heute", in: Schluchter, Wolfgang (ed.). *Max Webers Sicht der okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik* Frankfurt am Main Suhrkamp, 1988, p. 276-311.
- Rosenwein, Barbara. *To be the neighbor of Saint Peter. The social meaning of Cluny's property, 909-1049*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1989.
- Rosenwein, Barbara. "Views from afar: North American perspectives on medieval monasticism", in: Andenna, Cristina (ed.). *Dove va la storiografia monastica in Europa?: temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio; atti del Convegno internazionale Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000*, Milaan: Vita e Pensiero, 2001, p. 67-84.
- Rosenwein, Barbara, Head, Thomas, Farmer, Sharon. "Monks and their enemies: a comparative approach", in: *Speculum*, 66 (1991), p. 764-796.
- Roubach, Sharon. "The hidden apocalypse: Richard of Saint-Vanne and the otherworld", in: *Journal of Medieval History*, 32 (2006), p. 302-314.
- Rudy, Kathryn M. *Virtual pilgrimages in the convent: imagining Jerusalem in the late Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Ruffini-Ronzani, Nicolas, Nieuws, Jean-François "Société seigneuriale, réformes ecclésiastiques: les enjeux documentaires d'une révision historiographique", in: Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte (eds.). *Ecclesia in medio nationis*, Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 77-100.
- Sabbe, Etienne. "Deux points concernant l'histoire de l'abbaye de St.-Pierre du Mont-Blandin (Xe-XIe siècle)", in: *Revue Bénédictine*, 47 (1935), p. 52-71.
- Sabbe, Etienne. "Etude critique sur la biographie et la réforme de Gérard de Brogne", in: *Mélanges Félix Rousseau. Etudes sur l'histoire du Pays Mosan au Moyen Âge*, Brussel, 1958, p. 497-524.
- Sabbe, Etienne. "La réforme clunisienne dans le comté de Flandre au début du XII siècle", in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 9, 1 (1930), p. 121-138.
- Sabbe, Etienne. "Notes sur la réforme de Richard de Saint-Vannes dans les Pays-Bas", in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 7, 2 (1928), p. 551-570.
- Sackur, Ernst. "Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte französischer und lothringischer Klöster im 10. und 11. Jahrhundert", in: *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 1(1893), p. 154-190.
- Sackur, Ernst. *Die cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*. Halle/Saale: Niemeyer, 1892.
- Sanderson, Warran. "Monastic Architecture and the Gorze reform reconsidered", in: Hiscock, Nigel (ed.). *The white mantle of churches: architecture, liturgy, and art around the Millennium*, Turnhout: Brepols, 2003, p. 81-90.
- Sanderson, Warran. "Monastic reform in Lorraine and the architecture of the outer crypt, 950-1100", in: *Transactions of the American philosophical society*, 61, 6 (1971), p. 3-36.
- Sansterre, Jean-Marie. "Attitudes à l'égard de l'errance monastique en occident du VI^e au XI^e siècle", in: Dierkens, Alain; Sansterre, Jean-Marie; Kupper, Jean-Louis (eds.). *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle*, Genève: Droz, 2000, p. 215-234.
- Sapin, Christian. "Brogne, l'abbaye Saint-Gérard. Les prémices d'un monastère dans l'Europe du X^e siècle. Premiers résultats des recherches archéologiques", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 85 (2011), p. 57-84.

- Sapin, Christian. "Construire et réformer: nouvelles perspectives de recherche sur le bâti religieux au X^e siècle", in: Iogna-Prat, Dominique; Lauwers, Michel; Mazel, Florian et al. (eds.). *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 421-438.
- Schäfer, Dorothee. *Studien zu Poppo von Stablo und den Klosterreformen im 11. Jahrhundert*, München: Ludwig Maximilians Universität, 1991.
- Schieffer, Theodor. "Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung?", in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 4 (1952), p. 24-44.
- Schieffer, Theodor. "Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts", in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 8 (1951), p. 384-437.
- Schmidt-Chazan, Mireille. "Sigebert de Gembloux, le Lotharingien", in: *Publications de la Section Historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg*, 106 (1991), p. 23-48.
- Schmidtman, Christian. "Poppo von Stablo. Sein Abbatat in St. Maximin vor dem Hintergrund der Klosterreformbewegung des 10./11. Jahrhunderts", in: *Landeskundliche Vierteljahreblätter*, 42, 2 (1996), p. 69-82.
- Schneider, Jens. *Auf der Suche nach dem verlorenen Reich*. Keulen, Weimar, Wenen: Böhlau Verlag, 2010.
- Schreiner, Klaus. "Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters", in: *Saeculum*, 17 (1966), p. 131-169.
- Schroeder, Nicolas. *Terra familiaque Remacii. Etudes sur le milieu social & matériel de l'abbaye de Stavelot-Malmédy (VIIe- XIVe siècle)*, Onuitgegeven doctoraatsverhandeling: Vrije Universiteit Brussel, 2011.
- Schulten, Sigrid. "Die Buchmalerei des 11. Jahrhunderts im Kloster St. Vaast in Arras", in: *Müncher Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3, 7 (1956), p. 49-90.
- Seibert, Hubertus. *Abtserhebungen zwischen Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit. Formen der Nachfolgeregelung in lothringischen und Schwäbischen Klöstern der Salierzeit (1024-1125)*. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 1995.
- Sellner, Harald. "Les communautés religieuses du Moyen Age central et la recherche des réformes monastiques en Allemagne.", in: Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte (eds.). *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the study of monasticism in the central middle ages - réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central*, Leuven: Leuven University Press, 2011, p. 151-165.
- Semmler, Josef. "Iren und Lothringische Klosterreform", in: Löwe, Heinz (ed.). *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart: Klett-Cott, 1982, p. 941-957.
- Semmler, Jozef. "Peregrinatio und stabilitas im frühmittelalterlichen Mönchtum", in: Haupt, Barbara, Busse, Wilhelm (eds.). *Pilgerreisen im Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf: Droste, 2006, p. 43-65.
- Sicard, Damien. *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*. Münster Westfalen: Aschendorff, 1978.
- Sigal, Pierre-André. "Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XI^e et XII^e siècles", in: Bozoky, Edina; Helvetius, Anne-Marie (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout: Brepols, 1999, p. 213-227.
- Sigal, Pierre-André. "Reliques, pèlerinage et miracles dans l'église médiévale (XI^e - XIII^e siècles)", in: *Revue d'histoire de l'église de France*, 76 (1990), p. 193-211.

- Silber, Ilana Friedrich. *Virtuosity, charisma, and social order. A comparative sociological study of monasticism in Theravada Buddhism and medieval Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Silvestre, Hubert. *Le chronicon sancti Laurentii Leodiensis dit de Rupert de Deutz. Etude critique*. Leuven: Universiteit Leuven, 1952.
- Silvestre, Hubert. "Rupert de Deutz a-t-il rédigé au début de sa carrière, un recueil de réflexions pieuses sur l'histoire de l'abbaye liégeoise de St-Laurent?", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77, 3-4 (1982), p. 365-395.
- Simenon, Guillaume. "Les chroniqueurs de l'abbaye de Saint-Trond", in: *Mélanges Godefroid Kurth. Recueil de mémoires relatifs à l'histoire à la philologie et à l'archéologie. I. Mémoires historiques*, Luik: Vaillant-Carmanne, 1908, p. 61-71.
- Snijders, Tjamke. *Manuscript communication: visual and textual mechanics of communication in hagiographic texts from the Southern Low Countries, 900-1200*. Turnhout: Brepols, 2014.
- Snijders, Tjamke. "Obtulisti libellum de vita domni Remacli", in: *Low countries historical review*, 182, 2 (2013), p. 3-30.
- Snijders, Tjamke. "Textual diversity and textual community in a monastic context: the case of eleventh-century Marchiennes", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 107, 3-4 (2012), p. 897-930.
- Sonntag, Jörg. *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften: symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit*. Münster: LIT, 2008.
- Sot, Michel. *Gesta episcoporum, gesta abbatum*. (Typologie des sources du Moyen Âge occidental Vol. 37), Turnhout: Brepols, 1981.
- Sot, Michel. "Les Gesta pontificum (sive episcoporum) Cameracensium: Une approche typologique", in: *Revue du Nord*, 410, 2 (2015), p. 229-243.
- Sproemberg, Heinrich. *Alvisius, Abt von Anchin: (1111 - 1131)*. Berlin: Ebering, 1931.
- Sproemberg, Heinrich. *Die Bischöfe von Lüttich im 11. Jahrhundert*. Berlin: Ebering, 1914.
- Stiennon, Jacques. "Cluny et Saint-Trond au XIIe siècle", in: *Ancien pays et assemblées d'états/Standen en Landen*, 8 (1955), p. 56-86.
- Stöber, Karen. "Self-representation of medieval religious communities in their writing of history", in: Müller, Anne; Stöber, Karen (eds.). *Self-representation of Medieval religious communities. The British Isles in context*, Berlin: Lit Verlag, 2009, p. 369-384.
- Stracke, D. A. "Lisiardus versus Hariulfus. In zake de Vita van St-Arnulf van Tiegem", in: *Handelingen van de Geschied- en Oudheidkundige Kring van Oudenaarde, van zijne Kastelrij en van den Lande tusschen Maercke en Ronne*, 11, 1 (1954), p. 7-79.
- Tellenbach, Gerd; Reuter, Timothy. *The Church in Western Europe from the tenth to the early twelfth century*. Cambridge: Cambridge university press, 1993.
- Tellenbach, Gerd, Wollasch, Joachim, Mager, Hans-Erich, et al. *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*. Freiburg: Herder, 1959.
- Teunis, Hendrik. "Negotiating secular and ecclesiastical power in the central middle ages: a historiographical introduction", in: Bijsterveld, Arnoud-Jan; Teunis, Hendrik; Wareham, Andrew (eds.). *Negotiating secular and ecclesiastical power. Western Europe in the central middle ages*, Turnhout: Brepols, 1999, p. 1-16.
- Theys, A. J. *Le bienheureux Thierry de Leernes, abbé de Saint-Hubert (1007-1087)*. Doornik: Casterman, 1910.
- Tombeur, Paul. "Introduction", in: Tombeur, Paul (ed.). *Rudolfi Trudonensis. Gesta abbatum Trudonensium I-VII. Epistulae*, Turnhout: Brepols, 2013, p. IX-L.

- Tombeur, Paul. "Notes sur le texte de Raoul de Saint-Trond", in: *archivum Latinitatis medii aevi*, 32 (1962), p. 95-115.
- Tomek, Ernst. *Studien zur Reform der deutschen Kloster im 11 Jahrhundert. 1: die Frühreform*. Wenen, 1910.
- Töpfer, Bernhard. "The cult of relics and Pilgrimage in Burgundy and Aquitaine at the time of the monastic reform", in: Head, Thomas, Landes, Richard (eds.). *The peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1992, p. 41-57.
- Treffort. "Autour de quelques exemples lotharingiens: réflexion générales sur les enjeux de la sépulture entre le IXe et le XIIe siècles ", in: Margue, Michel (ed.). *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au moyen âge*, Luxembourg: CLUDEM, 2006, p. 65-93.
- Treffort, Cécile. "Mémoires de choeurs. Monuments funéraires, inscriptions mémorielles et cérémonies commémoratives à l'époque romane ", in: Arrignon, Claude (ed.). *Cinquante années d'études médiévales. A la confluence de nos disciplines.*, Turnhout: Brepols, 2005, p. 219-232.
- Ugé, Karine. "Creating a Usable Past in the Tenth century: Folcuin's "Gesta" and the crises at Saint-Bertin", in: *Studi medievali*, 3, 37 (1996), p. 887-903.
- Ugé, Karine. "Relics as tools of power: the eleventh-century *inventio* of St Bertin's relics and the assertion of abbot Bovo's Authority", in: Bijsterveld, Arnoud-Jan; Teunis, Hendrik; Wareham, Andrew (eds.). *Negotiating secular and ecclesiastical power*, Turnhout: Brepols, 1999, p. 51-71.
- Ugé, Karine, *Creating the monastic past in medieval Flanders*. York: York medieval press, 2005.
- Van 't Spijker, Ienje. *Als door een speciaal stempel. Traditie en vernieuwing in heiligenlevens uit Noordwest-Frankrijk (1050-1150)*. Hilversum: Verloren, 1990.
- Van 't Spijker, Ienje. *Fictions of the inner life: religious literature and formation of the self in the eleventh and twelfth centuries*. Turnhout: Brepols, 2004.
- Van 't Spijker, Ineke. "Een jeugd in de Ardennen. De kindertijd van Theodericus van Saint-Hubert", in: *Madoc*, 11 (1997), p. 206-211.
- Van 't Spijker, Ineke. "Gallia du Nord et de l'Ouest. Les provinces ecclésiastiques de Tours, Rouen, Reims (950-1130)", in: Philippart, Guy (ed.). *Corpus christianorum, hagiographies II*, Turnhout: Brepols, 1996, p. 239-290.
- Van der Essen, L. *Etude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*. Leuven: Bureau du Recueil, 1907.
- Van der Straeten, Joseph. *Les manuscrits hagiographiques d'Arras et de Boulogne-sur-Mer, avec quelques textes inédits*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1971.
- Van Droogenbroeck, Frans. "Onulfus van Hautmont (ca. 1048), auteur van de *Vita S. Gudilae anonymo*", in: *Eigen Schoon en de Brabander*, 95 (2012), p. 959-643.
- Van Engen, John H. "Images and ideas: the achievements of Gerhart Burian Ladner with a bibliography of his published works", in: *Viator*, 20 (1989), p. 85-116.
- Van Engen, John H. *Rupert of Deutz*. Berkeley (Calif.): University of California press, 1983.
- Van Engen, John H. "Rupert von Deutz und das sogenannte Chronicon sancti Laurentii Leodiensis", in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 35 (1979), p. 33-81.
- Van Gennep, Arnold. *Les rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Parijs: Emile Nourry, 1909.
- Van Houts, Elisabeth. "The Flemish contribution to biographical writing in England in the Eleventh Century", in: Bates, David; Crick, Julia; Hamilton, Sarah (eds.). *Writing*

medieval biography 750-1250: Essays in honour of Professor Frank Barlow, Woodbridge: Boydell Press, 2006, p. 111-127.

- Van Meter, David. "Apocalyptic Moments and Eschatological Rhetoric of Reform in the Early Eleventh Century: The case of the vision of S. Vaast", in: Landes, Richard; Gow, Andrew, Van Meter, David (eds.). *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 311-325.
- Van Meter, David. "Eschatological Order and the Moral Arguments for Clerical Celibacy in Francia around the Year 1000", in: Frassetto, Michael (ed.). *Medieval Purity and Piety. Essays on mediëval Clerical celibacy and religious reform*, New York, Londen: Garland Publishing, 1998, p. 149-175.
- Van Meter, David. "The peace of Amiens-Corbie and Gerard of Cambrai's Oration on the Three Functional Orders: the Date, the Context, the Rhetoric", in: *Revue belge de philologie et d'histoire - Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 74, 3 (1996), p. 633-658.
- Van Meter, David. "Selected Documents on eschatological expectations and social change around the year 1000", in: Landes, Richard, Gow, Andrew; Van Meter, David (eds.). *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 337-345.
- Van Mingroot, Erik. "Kritisch onderzoek omtrent de datering van de gesta episcoporum cameracensium", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 53 (1975), p. 281-332.
- Van Mingroot, Erik. *Les chartres de Gérard I^{er}, Liébert et Gérard II, évêques de Cambrai et d'Arras, comtes de Cambrésis (1012-1092/1093)*. Leuven: Leuven University Press, 2005.
- Van Overstraeten, Daniel. "Une source perdue de Jacques de Guise: les Annales Sancti Ghisleni", in: *Liber memorialis Emile Cornez, Anciens Pays et Assemblées d'Etat - Standen en Landen*, Leuven: Nauwelaerts, 1972, p. 12-62.
- Vanderputten, Steven. "Abbatial obedience, liturgical reform and the threat of monastic autonomy at the turn of the twelfth century", in: *The Catholic Historical Review*, 98 (2012), p. 241-270.
- Vanderputten, Steven. "Clusterpatronen in middeleeuwse monastieke historiografie", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 78, 3-4 (2000), p. 773-795.
- Vanderputten, Steven. "Crises of cenobitism: Abbatial leadership and monastic competition in Late eleventh-century Flanders", in: *English Historical Review*, 127, 525 (2012), p. 259-284.
- Vanderputten, Steven. "Death as a symbolic arena: abbatial leadership, episcopal authority, and the 'ostentatious death' of Richard of Saint-Vanne (d. 1046)", in: *Viator*, 44, 2 (2013), p. 29-48.
- Vanderputten, Steven; "Folcuinus van Lobbes, monnik van St.-Bertijns en Lobbes, hagiograaf en historiograaf", in: *Nationaal biografisch woordenboek*, Brussel: Paleis der Academiën, 2005, kol. col. 265-271.
- Vanderputten, Steven. "Fulcard's pigsty: Cluniac reformers, dispute settlement, and the lower aristocracy in early twelfth-century Flanders", in: *Viator: Medieval and renaissance studies*, 38, 1 (2007), p. 91-115.
- Vanderputten, Steven. "How reform began: 'Traditional' leadership and the inception of monastic reform in late-eleventh-century Flanders", in: *Studia Monastica*, 53, 2 (2011), p. 261-281.

- Vanderputten, Steven. "Identité collective et mémoire des réformes "richardiennes" dans l'historiographie bénédictine en Basse-Lotharingie et au Nord-Est de la France (XI^e - XII^e siècles)", in: *Le Moyen Âge*, 117, 2 (2011), p. 259-289.
- Vanderputten, Steven. *Imagining religious leadership in the middle ages. Richard of Saint-Vanne and the politics of reform*. Ithaca, London: Cornell University Press, 2015.
- Vanderputten, Steven. "Individual Experience, Collective Remembrance and the Politics of Monastic Reform in High Medieval Flanders", in: *Early medieval Europe*, 20 (2012), p. 70-89.
- Vanderputten, Steven. "Itinerant lordship. Relic translations and social change in eleventh- and twelfth-century Flanders", in: *French history*, 25, 2 (2011), p. 143-163.
- Vanderputten, Steven. "The mind as cell and the body as cloister: abbatial leadership and the issue of stability in the early eleventh century", in: Melville, Gert; Schneidmüller, Bernd; Weinfurter, Stefan (eds.). *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt*, Regensburg: Schnell & Steiner GmbH, 2015, p. 105-126.
- Vanderputten, Steven. *Monastic reform as process: realities and representations in medieval Flanders, 900-1100*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Vanderputten, Steven. "Monastic reform, abbatial leadership and the instrumentation of Cluniac discipline in the early twelfth-century Low Countries", in: *Revue Mabillon*, 23, 84 (2012), p. 41-65.
- Vanderputten, Steven. "Oboedientia. Réformes et discipline monastique au début du XI^e siècle", in: *Cahiers de civilisation médiévale*, 53 (2010), p. 255-266.
- Vanderputten, Steven. *Reform, conflict, and the shaping of corporate identities: collected studies on Benedictine monasticism, 1050-1150*. Berlin: Lit, 2013.
- Vanderputten, Steven. "Rudolf of St. Trond [Trudonensis]", in: Dunphy, Graeme (ed.). *Encyclopedia of the medieval chronicle*, Leiden en Boston: Brill, 2010, p. 1307.
- Vanderputten, Steven. "A time of great confusion. Second generation cluniac reformers and resistance to monastic centralisation in the county of Flanders (c. 1125-1145)", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 102 (2007), p. 47-75.
- Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte. "Gérard de Brogne en Flandre. Etat de la question sur les réformes monastiques du X^e siècle", in: *Revue du Nord*, 385, 92 (2010), p. 271-295.
- Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte. "La nature des "réformes" de Gérard de Brogne en Flandre (milieu du X^e siècle). Résumé", in: *Annales de la société archéologique de Namur*, 85 (2011), p. 97-101.
- Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte. "Realities of reformist leadership in early eleventh-century Flanders: The case of Leduin, abbot Saint-Vaast", in: *Traditio*, 65 (2010), p. 47-74.
- Vanheule, Koen. *De demystificatie van een hervormingsfenomeen. Een speurtocht naar de wereld achter de maskers van Poppo van Stavelot (978-1048) en zijn invloed in monastieke instellingen in Lotharingen, Vlaanderen en daarbuiten*, Onuitgegeven doctoraatsverhandeling, Universiteit Gent, 2016.
- Vanheule, Koen. "The beginnings of a monastic reformer: the younger years of Poppo of Stavelot (Lotharingia 978-1020)", in: *Revue d'histoire ecclésiastique* (te verschijnen)
- Vanheule, Koen. "Reformist hagiography: the life of St. Roding of Beaulieu and the struggle for power in early-eleventh-century Lotharingia", in: *Journal of Medieval History*, 42 (2016), p. 511-534.

- Vanommeslaeghe, Helena. "Sterven als symbolische performance van leiderschap: een kijk op de doodsbeschrijvingen van enkel elfde-eeuwse Lotharingische kloosterhervormers", in: *Belgisch Tijdschrift voor filologie en geschiedenis*, 92, 2 (2014), p. 231-264.
- Vanommeslaeghe, Helena. "Wandering abbots. Abbatial mobility and stabilitas loci in eleventh-century Lotharingia and Flanders", in: Vanderpuuten, Steven; Snijders, Tjamke; Diehl, Jay (eds.) *Medieval Liège at the crossroads of Europe. Monastic society and culture, 1000-1300*, Turnhout: Brepols (2017), p. 15-41.
- Verbist, Peter. *Duelling with the past: medieval authors and the problem of the Christian era, c. 990-1135*. Turnhout: Brepols, 2010.
- Verleyen, Wilfried. "L'Exordium Affligemense, Légende ou réalité?", in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 90 (1995), p. 471-483.
- Verleyen, Wilfried. "La querelle des investitures et l'introduction de la règle de Saint-Benoît à Affligem (1083-1086)", in: *Revue Bénédictine*, 112 (2002), p. 139-147.
- Vogtherr, Thomas. *Die Reichsabteien der Benediktiner und das Königtum im hohen Mittelalter (900-1125)*. Stuttgart: Thorbecke, 2000.
- Vollrath, Hanne. "The western empire und the salians", in: Luscombe, David (ed.). *The new Cambridge medieval history. 4: c. 1024 - c. 1198*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 38-71.
- Von Daum Tholl, Susan. "Visualising the Millennium: eschatological rhetoric for the Ottonian court", in: Landes, Richard; Gow, Andrew; Van Meter, David (eds.). *The apocalyptic Year 1000: Religious Expectations and Social Change, 950-1050*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 231-240.
- Vriendt, François De. "Les deux vies de Saint Vincent de Soignies (XI^e - XII^e siècles) Un patrimoine littéraire sonégien?", in: Deveseleer, Jacques, Maillard-Luypaert, Monique (eds.). *Saint Vincent de Soignies. Regards du XX^e siècle sur sa vie et son culte. Recueil d'études publié à l'occasion du quatrième centenaire de la confrérie Saint-Vincent 1599-1999*, Soignies: Musée du Chapitre, 1999, p. 35-50.
- Wagner, Anne. "De l'humilité de l'abbé Richard", in: Cazin, Noëlle; Martin, Philippe (eds.). *Autour de la congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, l'idée de réforme religieuse en Lorraine*, Bar-Le-Duc: Société des lettres, sciences et arts de Bar-Le-Duc, 2006, p. 3-15.
- Wagner, Anne. "La vie culturelle à Gorze au X^e siècle d'après la *vita Johannis Gorziensis* et le catalogue de la bibliothèque de Gorze", in: Parisse, Michel; Oexle, Otto (eds.). *L'abbaye de Gorze au X^e siècle*, Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1993, p. 213-231.
- Wagner, Anne. "La vie de Saint-Rouin", in: Cazin, Noëlle; Colin, Marie-Hélène; Lusse, Jackie (eds.). *Beaulieu-en-Argonne. Abbaye en pays frontière*, Bar-le-Duc: Société des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc, 2004, p. 23-38.
- Wagner, Anne. "Les collections de reliques à Verdun. Essai d'organisation d'un espace urbain au XI^e siècle", in: Deuffic, Jean-Luc (ed.). *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis: Pécia, 2006, p. 497-523.
- Wagner, Anne, Goullet, Monique. "Reliques et pouvoirs dans le diocèse de Verdun aux X^e - XI^e siècles", in: *Revue Mabillon*, 10 (1999), p. 67-88.
- Wagner, Anne, Parisse, Michel. *Gorze au XI^e siècle: contribution à l'histoire du monachisme bénédictin dans l'Empire*. Paris: Brepols, 1996.
- Walker Bynum, Caroline; Freedman, Paul (eds.). *Last things: death and the Apocalypse in the Middle Ages*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania press, 2000.

- Ward, John. "Parchment and power in abbey and cathedral: Chartres, Sherborne and Vézelay, c. 1000-1175", in: Bijsterveld, Arnoud-Jan; Teunis, Hendrik; Wareham, Andrew (eds.). *Negotiating secular and ecclesiastical power. Western Europe in the central middle ages*, Turnhout: Brepols, 1999, p. 149-165.
- Warichez, Joseph, Van Bleyenbergh, Désiré. *L'abbaye de Lobbes depuis les origines jusqu'en 1200: étude d'histoire générale et spéciale*. Tournai: Casterman, 1909.
- Wathen, Ambrose. "Conversatio and stability in the rule of Benedict", in: *Monastic Studies* (1975), p. 1-44.
- Wattenbach, Wilhelm. *Deutschlands geschichtsquellen im mittelalter bis zur mitte des dreizehnten jahrhunderts*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung, 1904.
- Webb, J. R. "Hagiography in the diocese of Liège (950-1130)", in: Goullet, Monique (ed.). *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550. International history of the Latin and vernacular hagiographical literature in the west from its origins to 1550*, Turnhout: Brepols, 2014, p. 809-904.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2008 (herdruk).
- Weinberger, Stephen. "Death and monastic landholding in eleventh century France", in: *Revue Bénédictine*, 113 (2003), p. 337-346.
- White, Hayden. *The content of the form. Narrative discourse and historical representation*. Baltimore, Londen: The John Hopkins University Press, 1987.
- White, Hayden. "Storytelling. Historical and Ideological (1996)", in: Dooran, Robert (ed.). *The fiction of narrative. Essays on history, literature and theory*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2010, p. 273-292.
- Wiech, Martina. *Das Amt des Abtes im Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen um Äbte früh- und hochmittelalterlicher Klöster unter besonderer Berücksichtigung des Bodenseegebiets*. Siegburg: Verlag Franz Schmitt, 1999.
- Wilkin, Alexis. "Communautés bénédictines et environnement économique en IX^e-XII^e siècles. Réflexions sur les tendances historiographiques de l'analyse du temporel monastique", in: Vanderputten, Steven; Meijns, Brigitte (eds.) *Ecclesia in medio nationis: reflections on the study of monasticism in the central middle ages. Réflexions sur l'étude du monachisme au moyen âge central* (2011), Leuven: Leuven University Press p. 101-150.
- Wisplinghoff, Erich. *Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei S. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150*. Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte, 1970.
- Wodak, Ruth. "Discours analysis (Foucault)", in: Herman, David (ed.). *Routledge encyclopedia of narrative theory*, Londen: Routledge, 2005, p. 112-114.
- Wolff, Carl. "Die Gorzer Reform in ihrem Verhältnis zu Deutschen Klöstern, Ein Beitrag zu lothringisch-deutschen Klosterbeziehungen des Mittelalters", in: *Elsass-Lothringisches Jahrbuch*, 9 (1930), p. 95-111.
- Wollasch, Joachim. *Cluny - "Licht der Welt". Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*. Düsseldorf, Zürich: Patmos, 1996.
- Wollasch, Joachim. "Gerard von Brogne und seine Klostergründung", in: *Revue Bénédictine*, 70 (1960), p. 62-82.
- Wollasch, Joachim. "Monasticism: The first wave of reform", in: Reuter, Timothy (ed.). *The new Cambridge medieval history.: 3: c. 900 - c. 1024*, Cambridge: Cambridge university press, 1999, p. 163-185.

- Wollasch, Joachim. "Neue Methoden der Erforschung des Mönchtums im Mittelalter", in: *Historische Zeitschrift*, 225 (1977), p. 529-571.
- Wollasch, Joachim. "Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les "conversions" et la vie monastique au XI^e et XII^e siècles", in: *Revue Historique*, 264 (1980), p. 3-24.
- Wollasch, Joachim. "Totengedenken im Reformmönchtum", in: Mauer, Raymond Kottje; Helmut (ed.). *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*, Sigmaringen: Thorbecke, 1989, p. 147-166.
- Wollasch, Joachim. "Zur Datierung der Liber Tramitis von Farfa anhand von Personen und Personengruppen", in: Althoff, Gerd, Geuenich, Dieter, Oexle, Otto, et al. (eds.). *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für Karl Schmid zum fünfundsechzigsten Geburtstag*, Sigmaringen: Thorbecke, 1988, p. 237-255.

